

SAPIENTIA

REVISTA TOMISTA DE FILOSOFIA

Sapiens diligit et honorat intellectum, qui maxime
amatur a Deo inter res humanas
(S. THOMAS. In *Eth. ad Nic.*, L. X, lec. 13)

DIRECTOR
OCTAVIO NICOLAS DERISI

SECRETARIO DE REDACCION
GUILLERMO BLANCO

1 9 5 2

1^{er}. TRIMESTRE

Año VII

Núm. 23

LA PLATA · BUENOS AIRES

REFLEXIONES EN TORNO A LAS PRIMERAS JORNADAS TOMISTAS DE FILOSOFIA

1. — Según dimos cuenta en nuestro número anterior — pág. 313 —, los días 23, 24, 25 y 26 de Octubre pasado se celebraron en Buenos Aires, por vez primera en nuestro país, las Jornadas Tomistas de Filosofía. Fueron organizadas por la Sociedad Tomista Argentina de Filosofía, que cuenta en la actualidad con casi un centenar de miembros diseminados por todo el ámbito de la Patria. Es el primer acto de carácter nacional realizado por la Sociedad, la cual se propone repetirlo todos los años.

Con muy buen acuerdo la Sociedad Tomista centró sus deliberaciones en el problema fundamental de la Filosofía de todos los tiempos: Ser y Devenir.

Tanto las exposiciones de los relatores como las discusiones siguientes pusieron en relieve la vitalidad perenne del Tomismo, que, con la solución a ese problema clásico y primero en la Historia de la Filosofía, in radice ofrece solución también a los problemas más actuales de la Filosofía. Es decir, que la Sociedad Tomista comprendió claramente que para estar en las preocupaciones del hombre y de la Filosofía de hoy y, sobre todo, para dar solución a los problemas planteados por ésta, el Tomismo no necesita evadirse de su temática para ir a mendigar a nuevos sistemas y, mucho menos, renunciar o modificar sus principios perennemente valederos, precisamente porque son independientes de circunstancias temporales, como acaba de recordarlo S. S. Pío XII en la Encíclica *Humani Generis*, y se organizan como expresión de las exigencias mismas del ser en su entraña esencial inmutable. Lo único que necesita hacer —como lo ha hecho en estas reuniones la Sociedad Tomista Argentina de Filosofía— es proyectar la luz de sus principios en todo su alcance y desentrañar todo su contenido implícito, grávido de soluciones, sobre aquellos problemas centrales de la Filosofía —sobre todo, el fundamental de todos ellos: el del Ser y el

Devenir, que atraviesa de parte a parte la Filosofía en sus diferentes sectores teniendo en cuenta las preocupaciones y direcciones filosóficas de nuestra hora.

Los nuevos sistemas, a los cuales debe enfrentar el Tomismo —actual y concretamente: el neo-empirismo irracionalista bajo sus diferentes formas: vitalista, historicista y existencialista— no son entera y sustancialmente nuevos, como a primera vista podrían parecerlo. Bajo modificaciones accidentales y circunstanciales, e indudablemente enriquecidos con el aporte de siglos, no hacen sino reeditar posiciones esencialmente tomadas desde antiguo, generalmente ya en la misma Filosofía griega.

De ahí que el tomista de hoy, a ejemplo de Sto. Tomás, deba conocer la Historia de la Filosofía, no para quedarse en la letra expresa de los sistemas, sino para penetrar en los principios y en el espíritu que los anima y, casi siempre, trasciende sus mismas conclusiones: ha de ubicar la posición espiritual fundamental, desde la cual, como desde su raíz, brotan y se desarrollan orgánicamente todas las consecuencias, incluso las que su autor no extrae, pero que, en razón de las conexiones lógicas, donde no vale la libertad, se desenvuelven inexorablemente a través de la Historia. Y una vez realizada esta empresa previa a la Filosofía misma: de comprensión y situación del sistema, en su propia Filosofía y en su propia solución de los problemas, que son los problemas clásicos y perennes de la Filosofía, el tomista encontrará la luz para discernir la verdad de la falsedad de aquéllos y para dilucidar la cuestión por ellos planteada y no solucionada, al menos íntegramente y desde su raíz, precisamente porque la solución tomista no es una visión arbitraria de la realidad o una construcción a priori, desvinculada de ésta, sino el resultado de la captación de las exigencias ontológicas mismas por parte de la inteligencia.

Las Jornadas Tomistas han puesto de relieve una vez más toda esta riqueza implícita y toda esta vitalidad siempre renovada del Tomismo. Sin salirse del tema central de la Filosofía —Ser y Devenir— el mismo que, reducido al orden físico, se planteara ya la Filosofía desde sus albores en Grecia y recibiera solución de Aristóteles, y que Sto. Tomás replanteara y resolviera a su vez en toda su amplitud metafísica, el Tomismo ha podido ofrecer una solución cabal e integral a los problemas más vigentes de la Filosofía de hoy —finitud y gratuidad del ser del hombre, su temporalidad e historicidad; el objeto y estructura propios de la Lógica; el objeto de la Metafísica; relación del saber filosófico y teológico; el tipo noético del conocimiento de la Teología, etc. —con sólo ahondar en los principios de solución de sus propios problemas y arrojar su luz sobre los de aquélla.

Aún más. Las Jornadas han demostrado que el Tomismo no sólo está capacitado para decir su propia palabra sobre los problemas que expresa-

mente él no se había planteado, sino que, con su visión comprehensiva de la realidad en todos sus aspectos y desde sus raíces ontológicas, es el único capaz de ofrecer una solución integral de los mismos; y que aún aquellos aspectos de verdad aportados o con mayor fuerza subrayados por sistemas contemporáneos —como, vg., el objeto irreductible de la inteligencia de la *Fenomenología* de Husserl, el sentido histórico de las manifestaciones culturales del *Historicismo* de Dilthey, el carácter cualitativo de los datos de la conciencia del *Intuicionismo* de Bergson, la temporalidad e historicidad de la existencia humana del *Existencialismo*— paradójicamente sólo el Tomismo es capaz de salvarlos y esclarecerlos dentro de una explicación comprehensiva de toda la realidad, sin exageraciones o deformaciones que atentan y destruyen lógicamente los mismos aspectos por aquéllos positivamente alcanzados.

2.— Dentro del marco de modestia y sencillez en que se han llevado a cabo, las Jornadas se han desenvuelto con un auténtico espíritu filosófico, tal como se ha revelado sobre todo en las amplias y vivas discusiones subsiguientes a las exposiciones magistrales.

Ha sido una buena medida de organización la de no poner sino un trabajo por reunión, a manera de síntesis del pensamiento tomista y de sus proyecciones sobre el tema, y sólo como base y punto de partida para las conversaciones y discusiones siguientes. Se ha evitado así el mal común de tantos congresos y reuniones similares: la sobrecarga de trabajos, que absorben todo el tiempo de las sesiones y lo restan a la intervención activa del auditorio mediante la discusión de los temas tratados. Sin negar el valor intrínseco de los trabajos —que en su casi totalidad publicaremos sucesivamente en este y otros números de *SAPIENTIA*—, lo más interesante y vivo de las reuniones fueron los debates y diálogos siguientes. Es verdad que en algunas ocasiones se ensanchó excesivamente el ámbito de éstos, a las veces casi hasta alejarse por completo del tema central. Pero, aun en tales casos, el diálogo se concentró en los problemas fundamentales y casi siempre sobre los aspectos más interesantes para nuestro tiempo. Sin embargo, para evitar la dispersión a costa de la profundización, para otra ocasión habría que dirigir con más rigor la discusión a fin de que no desborde excesivamente el tema propuesto. Para lograr semejante ajuste del debate y darle aún mayor vigor sugerimos para las próximas reuniones que el relator adelante un resumen de su trabajo con la lista precisa de sus conclusiones, a fin de que se distribuya entre los miembros de la Sociedad e invitados especiales. De esta suerte, cada uno podrá estudiar de antemano el tema e ir preparado para discutir, ampliar, modificar o precisar dichas conclusiones o su misma fundamentación.

3.— Sin duda que ha habido algunas deficiencias en la organización

de estas Jornadas. Pero debemos considerar que es la primera vez que la Sociedad Tomista se aboca a este tipo de reuniones y que ella no cuenta aún con empleados, ficheros y demás elementos necesarios, sino con la buena voluntad de los miembros de la Comisión.

Pese a lo cual, las Jornadas dejan un saldo positivo y alentador. Por de pronto el público fué creciendo en número día a día con evidentes señales de interés por los temas y los diálogos siguientes.

Además las reuniones han puesto en contacto a numerosos tomistas diseminados en diversas ciudades de nuestro país. Como oportunamente anotó en su informe final el Sr. Secretario de la Sociedad Tomista (publicado en SAPIENTIA, N° 22, pág. 313), en todas las Universidades Argentinas el Tomismo está bien representado y en algunas muy nutridamente. Se puede decir que no hay centro importante de estudios filosóficos donde no deje oír su voz. El Tomismo es la posición filosófica más vigorosa y que más representantes tiene en el país. ¡Es una lástima que éstos vivan aislados entre sí! Las Jornadas anuales remediarán este mal, si los tomistas argentinos comprenden la obligación de posponer cualquier otro interés particular a esta necesidad de convivir, siquiera unos días por año, las preocupaciones filosóficas comunes. Aunque no fuese nada más que para estrechar mayor vínculo entre tantos filósofos y estudiosos y animarse en esta obra trascendental de la reconquista de la inteligencia para la verdad y, por ella, en la obra de rectificación de los principios rectores de la conducta y de la vida humana, que realiza el Tomismo, estarían muy justificadas estas reuniones. ¡Cuánto más, si en ellas —como en las habidas— los maestros y los principiantes del Tomismo, en un fecundo intercambio de ideas y conclusiones, examinan con libertad los frutos de los propios esfuerzos a la luz de la crítica sincera y desapasionada de los demás!

En un mundo despedazado por las posiciones cada día más antagónicas, colocado en camino de una total disolución por carecer de principios y criterio absolutos para discernir la verdad, a que lo ha conducido la Filosofía contemporánea, bueno es que los filósofos tomistas, hermanados no sólo en la caridad y amistad, sino también en la aprehensión de los principios fundamentales de la verdad trascendente, por encima de los vaivenes de la propia existencia histórica, se reúnan para compartir los frutos de sus propias meditaciones y esfuerzos y probar sus conclusiones en el cambio de opiniones, y para plantearse y buscar en la luz de aquellos principios perennes, que les son comunes, la solución de los problemas que acucian a la conciencia contemporánea y que amenazan acabar con la sociedad y el ejercicio de la vida espiritual del hombre.

Es de desear que en adelante a estas reuniones se invite fraternalmente también a los filósofos de buena voluntad que no comparten nuestro To-

mismo y ni siquiera nuestra fe. Semejante encuentro realizado con altura y sinceridad, tal como ya se realiza en algunas reuniones de Europa, será fecundo para el Tomismo y para la Filosofía actual y contribuirá a un auténtico progreso y vitalidad de la Filosofía; y, en todo caso, formará una corriente de mutuo respeto y comprensión, que eliminará muchos malos entendidos y reportará grandes beneficios para la convivencia y ayuda de los espíritus sinceramente amantes de la verdad.

4.— Finalmente, estas Jornadas nos dejan otra grata experiencia. Los tiempos de los improvisados amantes del Tomismo, que sólo conocían a Sto. Tomás a través de sus expositores en lengua vernácula, han sido superados. El Tomismo argentino ha alcanzado ya madurez y firmeza. Posee un nutrido grupo de maestros, que conocen bien y profundizan a Sto. Tomás y sus comentaristas clásicos en sus textos originales; y, en torno a ellos y bajo su dirección, congrega también a un nutrido grupo de jóvenes ansiosos por adueñarse del pensamiento del Angélico Doctor en toda su profundidad y alcance y en su proyección sobre las cuestiones de nuestro tiempo. A este respecto los maestros del Tomismo argentino deben empeñarse en hacer comprender a nuestros jóvenes, a las veces preocupados y tomados prematuramente por la urgencia de la acción, que para actuar con eficacia en la sociedad —en pedagogía, en economía, en derecho, en política, etc.— es menester comenzar primero por formarse bien en los principios e ideas hasta asimilarlos en todo su alcance y que, para tal fin, nada más formativo que la Filosofía del Aquinate.

De la meditación silenciosa y constante de esos filósofos, de su mutua colaboración y cordial estímulo —a la que ayudarán estas Jornadas anuales— y de su esfuerzo abnegado, restado a sus propios trabajos, para formar sólidamente la nueva generación de jóvenes, surgirá en nuestro país un Tomismo renovado, purificado de todo lastre de rutina, situado en el corazón mismo de los problemas, preocupaciones y angustias del hombre y de la Filosofía de hoy y, lo que es más, vigorosamente dotado con los principios ontológicos perennes con que poder darles solución cumplida. Ese Tomismo auténtico y vivo, como la verdad que lo anima y estructura, es el que ha hecho su aparición vigorosa en las Jornadas Tomistas y el que aspiran a consolidar y desarrollar más y más con su estudio, sus enseñanzas y sus publicaciones los tomistas argentinos, y que cada año reflejarán fielmente las Jornadas. Semejante trabajo, lento y oculto, será la mejor y más eficaz contribución para rectificar y centrar la inteligencia en la inagotable verdad del ser trascendente —del ser que, en definitiva, es el Ser o Verdad divina— principio indispensable para una rectificación y plenitud espiritual —individual y social— que el mundo ha perdido en esta hora oscura y confusa de su existencia.

Frente a los principios disgregadores de las diversas corrientes antropocentristas de la Filosofía moderna y actual, que han dilapidado el tesoro espiritual y que han desgarrado el alma misma de Europa; los tomistas argentinos saben que con su labor eminentemente constructiva trabajan para la recuperación del acervo espiritual más puro y genuino de la Patria —herencia de Europa, de la Madre España sobre todo—, de los principios rectores que la informaron y dieron vida y fisonomía desde su gestación y nacimiento y la ennoblecieron en el decurso de su historia.

LA DIRECCION.

SER Y DEVENIR EN ANTROPOLOGIA

I

1. — LA COMPOSICION REAL DE ESENCIA Y EXISTENCIA, FUNDAMENTO ONTOLOGICO DE LA FINITUD Y CONTINGENCIA DEL DEVENIR DEL SER DEL HOMBRE.

El hombre, como toda creatura no es simplemente: *llega a ser*. Desde la nada irrumpe y penetra en la existencia, comienza a existir, gracias al influjo causal de Dios. Aún poseyendo la existencia, su esencia no la implica ni la exige, sigue siendo en sí misma indiferente para existir o no. En una palabra, el hombre no es, sino que tiene existencia ⁽¹⁾.

La contingencia y finitud, que en el *plano noético* son los caracteres que primeramente se nos revelan y por donde llegamos a conocer la composición de esencia y existencia del ser creado, en el *plano ontológico* son las consecuencias de dicha distinción, raíz última y esencia misma constitutiva de dicho ser. La esencia metafísica de Dios es el ser, el *Esse* per se subsistens; la de la creatura es la de ser la esencia que no es su existencia, la *composición real de ambas* ⁽²⁾. De no ser la esencia del ser creado su existencia, síguese ontológicamente que sea indiferente para existir o no, *contingente*, y que esta existencia no se realice en ella en toda su pureza y plenitud, sino como *participada* en el grado preciso de sus notas esenciales, es decir, que sea *finita*.

Esencia y existencia actúan en el hombre y, en general, en todo ser creado, respectivamente, como *potencia y acto*, y su distinción y composición real constituye la razón intrínseca de su esencial finitud y contingencia, notas que fundamentan su *devenir substancial*, su poder llegar a ser y poder dejar de ser o existir, y su no ser la existencia y no tenerla o ser

(1) S. THOM., In Anal. Post., II, lect. 6, n. 1, 3 y 4; In Phys., VIII, lect. 21, n. 13; In Bæt. De Hed., lect. 2 ("la existencia y la esencia en los compuestos difieren realmente"); De Verit., 27, 1 ad 8; De Ente et Ess., c. 5; S. Theol. I, 3, 7 ad 1, y C. Gen., II, 52 ("la existencia de ninguna substancia creada es su substancia"). Cf. G. MANSER, La Esencia del Tomismo, pgs. 536 y ss., Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1947; y N. DEL PRADO, De Veritate Fundamentali Philosophiae Christianae, Friburgo (Suiza), 1911.

(2) S. THOMAS, C. Gen., II, 52 y 53.

participación suya limitada ⁽³⁾; y, por eso mismo, también su *devenir activo*, su proyección hacia su fin trascendente específico y hacia su propia plenitud a la vez por el *devenir accidental* consiguiente.

2. — LA COMPOSICION ESENCIAL DE MATERIA Y FORMA ESPIRITUAL, CONSTITUTIVA DEL SER ESPECIFICO E INDIVIDUAL DEL HOMBRE.

Si la composición real de esencia y existencia constituye la *creaturidad* del hombre, con sus consiguientes notas de finitud y contingencia; la de materia y forma o alma espiritual, también como potencia y acto en el seno de su propia esencia, constituye su *humanidad*. La primera limita la perfección pura de la existencia a una esencia determinada y, por eso mismo, finita; la segunda limita la perfección o acto finito de la esencia a un individuo de la especie.

A diferencia de los espíritus puros, cuya individuación se realiza por la misma perfección específica de la forma ⁽⁴⁾, el hombre —y, en general, el ser material— se individualiza dentro de la misma especie por la materia, que limita y, por la misma razón, posibilita la multiplicación de aquélla: por la materia, como ser distinto de todo otro, el hombre llega a participar de una perfección específica común e idéntica a todos los individuos ⁽⁵⁾.

Como en todo ser material o substancialmente compuesto, en el ser del hombre hay, pues, una doble composición de potencia y acto, que da origen a su vez a una doble limitación y, por ésta, a una doble multiplicación de la perfección: una de esencia y existencia —común a toda creatura— por la que ésta es coartada a las notas precisas de aquélla; y otra de materia y forma dentro de la esencia, propia del ser material, por la cual la primera es limitada por la segunda dentro de la especie ⁽⁶⁾. La primera composición engendra la finitud y contingencia y permite la multiplicidad de especies; la segunda determina el ser propio del hombre en su esencia específica e individual, a la vez que la corruptibilidad o posibilidad de la destrucción de la esencia y la multiplicidad de seres distintos dentro de la unidad específica.

(3) Cf. los textos de la nota anterior, y *De Pot.*, I, 2 ("la existencia del hombre está determinada a la especie del hombre, porque es recibida en la naturaleza de la especie humana").

(4) *De Spl. Creat.*, 8.

(5) *ARIST.*, *Met.*, V, 6, 106 b 32 y *Com. de S. TH.*, lect. 8, n. 876; y *S. THOM.*, in *Boe. De Trin.*, 4, 2 ad 4, y *S. Theol.*, III, 77, 2.

(6) *C. Gen.*, II, 54: "en las substancias compuestas de materia y forma se da una doble composición de acto y potencia: la primera de la misma substancia que se compone de materia y forma; la segunda empero de la misma substancia compuesta y de su existencia; la cual también puede decirse de lo que es y de su existir, o de lo que es y de aquello por lo cual es".

3. — LA ACTIVIDAD DEL SER CREADO CONSTITUIDA POR EL DEVENIR ACCIDENTAL SOBREAÑADIDO A LA SUBSTANCIA, MEDIANTE LAS POTENCIAS EMANADAS DE ESTAS COMO PROPIEDADES SUYAS REALMENTE DISTINTAS.

En la composición real de esencia y existencia, con su consiguiente finitud, radica, pues, la posibilidad que todo ser creado posee para cambiarse y, por ende, perfeccionarse o acrecentarse ontológicamente. Únicamente el Acto puro es inmutable e incapaz, por su concepto mismo, de cambio, aún del de perfeccionarse (7).

Por otra parte, como quiera que Dios, Intelección infinita, ha de obrar por un fin y éste no puede ser otro que su misma Perfección o Bondad, de ahí que haya ordenado todos los seres creados hacia el bien, hacia su propio bien o perfeccionamiento ontológico correspondiente a su forma y consiguiente inclinación natural, como precisa participación y manifestación de su divina Perfección o, en otros términos, como gloria suya (8).

Mas semejante perfeccionamiento ontológico en el ser compuesto de esencia y existencia no puede realizarse por el acto mismo substancial o acto esencial de la forma; ha de efectuarse por un acto distinto de éste y, consiguientemente —dada la unidad de la forma o acto esencial en todo ser substancialmente uno (9)— por un acto accidental (10). En efecto, si el devenir perfeccionante pudiese realizarse en la creatura por el acto mismo de su esencia o de su forma, tal esencia estaría en acto permanente de perfeccionamiento o actividad —como está en acto substancial permanente de tal ser específico—, más aún, *sería* tal acto. Ahora bien, si el acto de la forma o, en otras palabras, si la esencia fuese el acto de su actividad perfeccionante, a fortiori sería su acto de existir, se identificaría con la existencia, puesto que todo acto de perfeccionamiento es un acto de existir. Perfección en acto y existencia en acto son idénticos. Tal, en substancia, el argumento con que Santo Tomás, lo prueba, a propósito de la substancia y entender de los ángeles, las creaturas más perfectas, donde demuestra que “es imposible que la acción del angel o de cualquier otra creatura se identifique con su substancia” o esencia, “porque es imposible que algo que no sea el Acto Puro, sino que tenga algo mezclado de potencia, sea su actualidad: porque la actualidad se opone contradictoriamente a la potencialidad” (11).

De aquí que el acto o actividad de desarrollo del ser creado únicamente

(7) S. THOM., In Eth., VII, 15, lect., 14, n. 1534 y ss.

(8) In Met., XII, 7, lect. 12, n. 2627 y ss.; De Ver., 23, 4; I Dist., 45, 2; y S. Theol. I, 65, 2.

(9) S. Theol., I, 76, 3: “nada es simplemente uno sino por una forma una, por la cual tiene la existencia una cosa: porque del mismo tiene una cosa el que sea ser y el que sea una; y por eso, las cosas que se denominan por diversa forma, no son simplemente una, como hombre blanco”.

(10) S. Theol., I, 77, 1; Ibid. ad. 5: “no siendo la potencia del alma su esencia, es necesario que sea un accidente”.

(11) S. THOM., S. Theol., I, 54, 1.

pueda constituirse como un devenir accidental del ser substancialmente existente, como un acrecentamiento de este ser en dirección hacia su fin o bien definitivo, sobre-añadido hacia su propia esencia existente.

Toda la actividad del ser creado es realmente distinta del ser substancial y, por eso mismo, se constituye como un devenir accidentalmente modificante de aquél. El ser substancialmente acabado por el acto esencial, a su vez, actualizado o realizado por el acto de la existencia, es perfeccionado por nuevos e incesantes actos accidentales. La esencia finita es dada de una vez para siempre en su ser substancial. Su crecimiento se realiza por una serie de accidentes que modifican y perfeccionan su ser substancial. El devenir es necesario al ser permanente para su desenvolvimiento activo ⁽¹²⁾.

No sólo la actividad con que el hombre se perfecciona está constituida por un devenir accidental de actos modificadores de su ser substancial y realmente distintos de éste; también las facultades con que él opera tales actos son accidentes sobreañadidos a la substancia. En efecto, la facultad es en potencia lo que su acto especificante y complementario de su ser es en acto. Si pues, "el acto no está en el género de la substancia, la potencia a que se refiere su mismo acto no puede estar en el género de la substancia. Pero la operación del alma no está en el género de la substancia; cosa que sólo sucede en Dios cuya operación es la substancia" ⁽¹³⁾. Luego tampoco la potencia será substancia.

Este acto de la potencia pertenece al acto primero y no a la actuación misma o acto segundo de la actividad, se ubica entre el acto primero substancial al que perfecciona, y el acto segundo de la actividad que causa; y es causado a modo de causa formal por la substancia, de la que emana, como propiedad suya o crecimiento natural exigido por la misma esencia ⁽¹⁴⁾.

4. — IDENTIDAD DE ACTIVIDAD, POTENCIA Y SER EN EL ACTO PURO DE DIOS

El devenir de la actividad en acto segundo, y aún en acto primero como facultad o potencia de esa actividad, se presentan, pues, como una exigencia y un remedio a la vez de la finitud del ser compuesto de esencia y existencia, del ser creado. En el caso concreto de la actividad inmaterial cognoscitiva, y más de la espiritual, la posesión intencional —por conocimiento o amor— del ser, incluso del Ser infinito, viene a suplir la falta de identidad real inmaterial —y, como tal cognoscitiva— con él, propia del Acto puro ⁽¹⁵⁾.

(12) S. THOM., *In De An.*, II, 4, lect. 6, n. 304 y sgs.

(13) S. THOM., *S. Theol.*, I, 77, 1.

(14) S. THOM., *S. Theol.*, I, 77, 6 ad 3.

(15) S. THOM., *De Verit.*, 2, 2.

Sólo en Dios, el Ser cuya Esencia es su Existencia ⁽¹⁶⁾ y, por eso mismo, Perfección infinita, su Ser y Obrar —el Pensar y el Querer— se identifican en el Acto puro de su Substancia ⁽¹⁷⁾. En Dios la actividad no deviene, no llega a ser pasando de la potencia al acto, simple e inmutablemente es en Acto puro, desde toda la eternidad, infinita y necesaria siempre en su entidad, como identificada que está con el Ser mismo substancial de Dios, y necesaria también en cuanto a su objeto divino, y libre únicamente en cuanto al objeto creado. Por lo demás, el objeto cuasi formal y especificante y necesario del obrar divino se identifica con ese mismo Obrar: el Pensamiento y el Objeto o Verdad pensada, el Querer y el Objeto o Bondad amada son idénticos, son el Ser o Acto puro de Dios. No es un obrar que devenga o se realice, por el contrario está siempre en acto; ni necesita tampoco devenir para alcanzar su Fin o Bien, como identificado que está con El.

A diferencia de la creatura, Esencia y Existencia, Existencia y Actividad, Actividad y Objeto, en Dios están identificadas en la simplicidad del Acto puro del Ser substancial.

II

5. — LA ESENCIA DE UN SER SE DESCUBRE Y DETERMINA POR EL OBRAR.

Toda la actividad humana se realiza, pues, como un devenir accidental, como un tránsito de la potencia al acto que modifica el ser substancial para remediar su esencial imperfección. Tal actividad, empero, que sobreviene a la substancia humana como accidente predicamental, no es siempre accidental en el sentido predicable; antes al contrario —no cada acto individual, sino la actividad específicamente considerada y ante todo las mismas potencias de que emanan— procede como propiedad de la esencia ⁽¹⁸⁾.

Más aún, precisamente porque tales potencias y actividad son la proyección o perfeccionamiento de la esencia, el ser substancial se revela y nos manifiesta su íntima naturaleza en el devenir de tal actividad. Todo el hombre, como unidad substancial e integral de múltiples partes esenciales y cuantitativas, se manifiesta y está presente en la unidad de la múltiple y diversa actividad.

De aquí que por el devenir de la actividad podamos descifrar la íntima esencia del ser humano en su unidad y en cada una de sus partes jerárquicamente ubicadas dentro del todo: "*Agere sequitur esse*". Cada uno

(16) S. THOM., S. Theol., I, 13, 11; y I Dist., 8, 1 ad 1.

(17) S. THOM., S. Theol., I, 14, 4; I, 27, 2; y I, 19, 1.

(18) S. THOM., S. Theol., I, 77, 6.

obra ontológicamente de acuerdo a lo que es; y, por eso, en el orden cognoscitivo por la naturaleza del obrar se nos manifiesta la naturaleza del ser.

6. — DETERMINACION DE LA ESENCIA DEL HOMBRE, COMPUESTO SUBSTANCIAL DE ALMA ESPIRITUAL Y MATERIA, A TRAVES DE SU ACTIVIDAD.

No es el caso de detenernos aquí a analizar el ser del hombre a la luz de su actividad; trabajo largo y cumplidamente realizado, por lo demás por Santo Tomás en su Comentario al *De Anima* y en las Cuestiones de la Primera parte de la *Summa Theologiae* a él consagradas, y por trabajos monográficos y manuales tomistas de Filosofía. Sólo queremos destacar aquí cómo la aprehensión exacta del ser del hombre y su ubicación dentro de la totalidad del ser, ha sido lograda por el Doctor Angélico a la luz del análisis de su múltiple y a la vez unitario devenir o actividad en que aquél se proyecta y manifiesta; y cómo ese mismo ser y devenir se realizan de acuerdo a las exigencias de los principios de la metafísica tomista como un cumplimiento natural de éstas, sin deformaciones ni violencias, confirmando así su valor perenne.

El hombre posee una actividad material sujeta a leyes físico-químicas ⁽¹⁹⁾.

Esencialmente superior y servida por ésta, se encuentra la actividad vital vegetativa y fisiológica inconsciente, que el hombre posee en común con las plantas ⁽²⁰⁾.

Ya en un plano irreductible a los dos anteriores y para el cual éstas se realizan, nos encontramos en el hombre con la vida de los sentidos, con la vida psíquica inferior, que le es común con los animales y por la que conscientemente aprehende las cosas en su ser fenoménico concreto, sin penetrar en su esencia, ni tener una conciencia clara del propio sujeto ni correlativamente tampoco de las cosas aprehendidas como objeto ⁽²¹⁾. Las tendencias consiguientes a ese conocimiento son también conscientes y dirigidas a los objetos concretos de un modo necesario por los instintos ⁽²²⁾.

Recién en su actividad intelectual y volitiva el hombre alcanza su vida específica, que lo constituye hombre y diferencia de todo otro ⁽²³⁾.

El objeto formal propio de la actividad intelectual, el ser o esencia abstracta de las cosas materiales ⁽²⁴⁾, nos revela la esencia íntima de esa vida y del principio substancial de la misma. Porque, por una parte, la inmaterialidad y universalidad de este objeto formal, el ser, implican la espiritua-

(19) S. THOM., *S. Theol.*, I, 75, 4.

(20) S. THOM., *S. Theol.*, I, 78, 2.

(21) *Ibid.*, 3 y 4.

(22) S. THOM., *S. Theol.*, I, 79, 2.

(23) S. THOM., *S. Theol.*, I, 76, 1, 3 y 4.

(24) S. THOM., *S. Theol.*, I, 85, 1: *In De An.*, III, lec. 8, n. 705, 709 y sgts.; y *S. Theol.*, I, 12, 12.

lidad de la intelección y de sus principios: de la facultad y substancia o alma ⁽²⁵⁾. Y, por otra, las condiciones concretas de esa vida, que no alcanza su objeto inmaterial *primo et per se* sino en las cosas materiales ⁽²⁶⁾, y, por eso mismo, sin el ministerio causal de los sentidos, abstrayendo la forma sin sus notas materiales individuantes, con la consiguiente dependencia constante —en razón de su *objeto* y no intrínsecamente o en razón del sujeto— de éstos y de sus órganos corpóreos, denotan que la vida espiritual del hombre no es de un espíritu o substancia espiritual completa, como pretende el espiritualismo exagerado de Platón o de Descartes o, lo que es peor, de un Espíritu divino, como quiere el idealismo, sino de un principio espiritual incompleto, de un acto esencial o forma espiritual substancialmente unida a la materia ⁽²⁷⁾. De otra suerte no tendría sentido semejante dependencia de los sentidos, los cuales realmente causan la objetividad de los primeros conceptos de la inteligencia. Es decir, que atentas las condiciones de dependencia constante de la vida sensible-material, a que nace y en que se desenvuelve la vida intelectual, aún en los tramos más elevados y objetivamente más alejados de la materia ⁽²⁸⁾, reforzadas por el hecho de la unidad de las diversas manifestaciones de la vida humana —vegetativa-sensitiva-intelectiva—, síguese que el principio substancial de la actividad espiritual de éste es un acto esencial o forma de la materia, unida inmediatamente o por sí misma substancialmente a ella, que con el cuerpo vegeta y siente, y por sí sola, o como ser espiritual, entiende ⁽²⁹⁾.

Las mismas condiciones rigen para la actividad volitiva íntimamente vinculada y dependiente de la vida intelectual. De ahí que no sea necesario detenernos en ella, por lo que hace a nuestro tema. Bástenos recordar, para corroborar lo dicho, que la libertad alcanzada por esta actividad, rompiendo las cadenas del determinismo físico-químico, biológico e instintivo, es fruto del juicio universal del entendimiento ⁽³⁰⁾ y que tal juicio se constituye por la inmaterialidad perfecta o espiritualidad ⁽³¹⁾. Es la misma raíz, la espiritualidad, quien determina los caracteres de la inteligencia y de la voluntad libre y, a través de tales caracteres, por eso, es por donde llegamos a descubrir la naturaleza espiritual de estas actividades y de su

(25) S. THOM., S. Theol., I, 75, 2.

(26) S. THOM., S. Theol., I, 88, 3.

(27) S. THOM., S. Theol., I, 76, 1 y 4.

(28) S. THOM., S. Theol., I, 84, 6.

(29) S. THOM., S. Theol., I, 86, 4. Es importante advertir que esta tesis es propia de S. Tomás y que Aristóteles no la había vislumbrado siquiera.

(30) S. THOM., S. Theol., I, 88, 1. Cf. el artículo 3 de la misma cuestión.

(31) S. THOM., De Ver., 2, 2. Cf. también OCTAVIO NICOLAS DERISI, La Doctrina de la inteligencia de Aristóteles a S. Tomás, c. III, Cursos de Cultura Católica, Bs. As., 1945; y La Persona, su Esencia, su Vida y su Mundo, c. II, Instituto de Filosofía de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional de La Plata, 1950.

común principio substancial. Como la inteligencia y por su íntima dependencia de ella, también la actividad volitiva no logra su ejercicio sin la mencionada dependencia de las condiciones materiales de la sensibilidad.

Todo el hombre en su unidad substancial, compuesta de espíritu y materia, está presente, revelando su íntima esencia, en la vida específica intelectivo-volitiva ⁽³²⁾.

Mediante un cuidadoso y penetrante análisis de la actividad o devenir del hombre en sus diversos y aparentemente contrarios aspectos: de su espiritualidad y materialidad embebidos en su misma vida específica, logra Santo Tomás determinar la naturaleza de esa actividad y de sus principios substanciales últimos ⁽³³⁾.

El hombre es un ser espiritual, desde que su vida específica tiene un objeto formal propio, el *ser* o esencia inmaterial, que trasciende todo el orden corpóreo. En lo cual el tomismo coincide con el espiritualismo exagerado de Platón, Descartes y Hegel. Pero se aparta de él, en cuanto hace ver la dependencia causal en que esa vida espiritual se encuentra y desarrolla respecto a las condiciones materiales de que depende, en cuanto *primo et per se* no alcanza este objeto formal inmaterial sino en las cosas materiales, penetrando en los datos empíricos y abstrayéndolo de éstos ⁽³⁴⁾.

A la luz de su devenir activo, el hombre se manifiesta como un ser *espiritual* pero también y a la vez *material*. La materia forma parte intrínseca de su ser, pues la vida espiritual de la inteligencia —y consiguientemente de la voluntad— no logra actualizarse sino por la determinación objetiva de los seres materiales, mediante la acción causal de los sentidos ⁽³⁵⁾. Su actividad espiritual implica, pues, un principio enteramente inmaterial, pero también otro material substancialmente unido con aquél. En efecto, tal dependencia permanente y causal en que la vida espiritual se encuentra respecto a la vida corpórea sensible implica la unión substancial del alma espiritual y depende como forma y materia respectivamente ⁽³⁶⁾. Al asignar un origen sensible material a nuestras ideas, el tomismo coincide con el empirismo. Sólo que mientras éste, tomando materialmente el "*nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu*", sostiene que el objeto de nuestros pensamientos no trasciende los elementos objetivos de nuestras sensaciones, el tomismo, por el contrario, subraya que, si bien la inteligencia depende de los sentidos para la consecución de su objeto ⁽³⁷⁾, éste, sin embargo, es inmaterial e irreductible al de los sentidos. En una palabra, que si bien la inteligencia no alcanza su objeto sino en los datos

(32) S. THOM., S. Theol., I, 76, 5.

(33) Cf. las diferentes cuestiones de la I Parte de la *Summa* referentes al hombre.

(34) Cf. S. THOM., S. Theol., I, 76, 1 y los textos antes citados.

(35) S. THOM., S. Theol., I, 79, 3; I, 85, 3; y I, 88, 2.

(36) S. THOM., C. Gen., II, 57; y S. Theol., I, 75, 4 y I, 76, 1.

(37) Cf. los lugares antes citados.

materiales empíricos de nuestra sensibilidad, tal objeto, el *ser*, tal como lo abstrae la inteligencia de aquellos datos despojándolos de sus notas concretas o individuantes, como tal o formalmente no es aprehendido por los sentidos, es enteramente inmaterial y, por ende, trascendente al objeto formal de éstos (38). En el objeto aprehendido y en el modo como lo aprehende, la facultad nos manifiesta a la vez su propia esencia subjetiva, y, por ésta, el mismo ser o principio substancial del hombre, del que dimana: el hombre es espiritual, pero no un espíritu, un ángel; es corpóreo-sensitivo, pero no es una bestia: es un *hombre*, un *alma espiritual substancialmente unida a la materia*.

7. — ESPECIALMENTE EL MODO DE CONOCER DEL HOMBRE REVELA SU SER.

Esta raíz ontológica de este ser del hombre, espíritu encarnado o, mejor, alma unida a la materia en un *unum per se*, es quien determina no sólo el origen de sus ideas sino también su consiguiente modo propio de conocer (39). Ese modo de ser, por eso, se revela y puede alcanzarse con precisión a través de un análisis de esta manera peculiar con que la inteligencia humana aprehende su objeto, el ser o verdad.

No la alcanza por sola intuición empírica o asociación de las mismas, como pretende el empirismo a la manera de Locke, Hume o Stuart Mill; ni por una intuición espiritual y puro raciocinio como quiere el racionalismo espiritualista a la manera de Platón, Descartes o Hegel; sino en dos momentos que se integran, "*dividendo et componendo*", según la frase frecuente en Santo Tomás (40).

Los sentidos exteriores aprehenden la realidad concreta intuitivamente, sin imagen o "especie". La aprehenden formalmente desde sus accidentes, de un modo concreto, sin distinguir tampoco entre accidente y substancia. Aprehenden "esto coloreado", "esto sonoro", etc. El ser o esencia es, pues, también dado en la intuición sensible, está presente en el dato empírico, pero de una manera oculta o material o concretamente y en modo alguno explícita o formalmente. Pero precisamente porque los sentidos no son capaces de trascender el orden fenoménico o accidental concreto, a causa de su misma materialidad, tampoco son capaces ellos de aprehender el ser formalmente tal, ni en su esencia ni en su existencia. Aprehenden, sí, el ser existente concreto; pero no como existente ni mucho menos como esencia. La esencia, presente ocultamente en el dato sensible, no es aprehendida por los sentidos, ciegos para su visión a causa de su materialidad (41).

(38) S. THOM., C. Gen., II, 66; S. Theol., I, 75, 2.

(39) S. THOM., S. Theol., I, quaestiones 76 y 85 comparadas.

(40) S. THOM., S. Theol., I, 85, 5.

(41) S. THOM., De Ver., 2, 2; e In De An., III, lec. 10, n. 728 y sgs.

De los datos empíricos de la intuición sensible la inteligencia abstrae mediante la acción del entendimiento agente la esencia o forma inmaterial, despojada de sus notas materiales, que con su potencia o no-ser impiden su inteligibilidad en acto ⁽⁴²⁾. Ahora bien, como, por una parte, tales notas materiales son las que individualizan al ser conocido, desde que la materia es el principio de individuación ⁽⁴³⁾; y, como, por otra parte, la existencia actualiza al ser individual concreto, desde que solo lo individual es capaz de existir ⁽⁴⁴⁾; síguese que el objeto aprehendido en el concepto por la inteligencia es la forma o esencia despojada de sus notas individuantes y de su existencia concreta. Es verdad que esta esencia, como modo limitado de existir que es, por su concepto mismo, es inconcebible sin la existencia, a la que esencial o trascendentalmente se refiere; pero es cierto también que, en este primer acto, *incomplexum* o dividente (abstrayente) que dice Santo Tomás, prescinde de la existencia en acto ⁽⁴⁵⁾.

Para captar la existencia real o actual es menester que la inteligencia en un segundo momento, *componendo, per reflexionem ad phantasma*, volviéndose a los datos sensibles, devuelva esa forma o esencia y la reintegre en el ser concreto existente, dado en la intuición sensible; es menester que por la afirmación identificante del juicio reconstruya o funda de nuevo la unidad real devolviendo el predicado del concepto o esencia abstracta al sujeto concreto de donde fué tomada por la abstracción intelectual. Todo juicio se resuelve en definitiva en lo sensible, anota profundamente S. Tomás ⁽⁴⁶⁾. Por eso el conocimiento de la verdad o de la realidad como tal, como esencia existente, recién lo alcanza el hombre en el juicio. Comparando y devolviendo la forma al ser concreto de donde fué tomada por abstracción ⁽⁴⁷⁾, reintegra la esencia en la existencia ⁽⁴⁸⁾, a la vez que ve y afirma esa conformidad e identidad de su concepto o esencia, tal como la capta en la simple aprehensión, con la realidad individual existente ⁽⁴⁹⁾.

(42) S. THOM., *S. Theol.*, I, 79, 3 y I, 85, 1 y el texto. In *De An.*, de la nota anterior.

(43) S. THOM., *S. Theol.*, III, 77, 2; e In *Bæt. De Trin.*, 4, 20 ad 2.

(44) S. THOM., *De Ente et Ess.*, c. IV.

(45) S. THOM., *S. Theol.*, I, 85, 1.

(46) S. THOM., *S. Theol.*, II-II, 154, 5 ad 3; II-II, 173, 3; I, 12, 12 y I, 84, 7: "En el estado de la presente vida, en el cual se une al cuerpo pasible, es imposible que nuestro entendimiento entienda algo si no es volviéndose a las imágenes".

(47) S. THOM., *S. Theol.*, I, 85, 1.

(48) S. THOM., *S. Theol.*, I, 85, 5.

(49) S. THOM., *S. Theol.*, I, 84, 7. He aquí como sintetiza lo dicho Sto. Tomás en *De Veritate*, 10, 5: "La inteligencia penetra en lo singular "per accidens", en cuanto se prolonga por las fuerzas sensibles, que versan sobre las cosas particulares... En cuanto el movimiento de la parte sensitiva tiene su término en la inteligencia, como sucede en el movimiento que va de las cosas al alma; y de este modo la inteligencia conoce lo singular por cierta reflexión, en cuanto conociendo su objeto, que es una naturaleza universal, vuelve sobre el conocimiento de su acto y luego sobre la especie que es el principio de su acto, y luego sobre la imagen de la fantasía de la cual fué abstraída la especie; y de este modo adquiere cierto conocimiento de lo singular". Y más completo aún en la *S. Theol.*, I, 86, 1:

De nuevo llegamos así a la misma conclusión de antes: el modo de ser se trasunta en el modo de conocer; y el modo de conocer nos revela, por eso mismo, el modo de ser del hombre: ni ángel, que en un acto simple aprehende directa e intuitivamente la realidad inmaterial, el ser, esencia y existencia formalmente tales; ni bestia, que no llega a aprehenderla de ningún modo; sino forma espiritual substancialmente unida al cuerpo, que no alcanza su objeto inmaterial, el ser, si no en lo material ⁽⁵⁰⁾, por abstracción, por ende, o división de las notas opacas del no-ser potencial de la materia ⁽⁵¹⁾; y, consiguientemente, por restitución o composición de aquélla en éstas, en el ser concreto, mediante el juicio ⁽⁵²⁾. En el juicio, operación central del hombre, a la que se ordenan las dos restantes, el concepto y el raciocinio, como a su fin, se refleja y está presente el ser del hombre en toda su compleja unidad. De aquí que a partir de un análisis del juicio, se puedan deducir todos los elementos de la actividad y del ser del hombre en sí mismos y en su unidad jerárquica y reconstruir toda la Antropología, tal como con singular maestría lo ha llevado a cabo André Marc en su *Psychologie Réflexive*.

8. — CONSECUENCIAS DE ESTA CONCEPCION CENTRAL DE LA ACTIVIDAD Y DEL SER DEL HOMBRE EN PSICOLOGIA, LOGICA, GNOSEOLOGIA Y MORAL.

Este ser propio del hombre, que se manifiesta en todo su devenir y aparece en toda su fuerza en el origen de sus conceptos y en su modo peculiar de conocer, entre los dos errores extremos que lo flanquean, determina también y se refleja en la solución correlativa de los problemas centrales de la Filosofía, que se coloca también entre las soluciones extremas correspondientes a las señaladas en la primera.

Acabamos de ver que en *Psicología*, por el objeto formal propio de

"Nuestro entendimiento no puede conocer directa y primeramente lo singular en las cosas materiales. La razón es porque el principio de la singularidad en las cosas es la materia individual: pero nuestro entendimiento, como se dijo antes (I, 85, 1), entiende abstrayendo la especie inteligible de esta materia. Pero lo que se abstrae de la materia individual es universal. De aquí que nuestro entendimiento directamente no conoce sino lo universal. Sin embargo, indirectamente y como por cierta conversión a la imagen de la fantasía (*quasi per quamdam conversionem ad phantasma*), puede conocer lo singular, porque según se dijo antes (I, 84, 7), aun después de haber abstraído las especies inteligibles, no las puede entender en acto, sino es volviéndose a la imagen de la fantasía, en la cual entiende las especies inteligibles, como se dice en el III De Anima. Así, pues, entiende directamente al mismo universal por la especie inteligible; en cambio, las cosas singulares de las cuales son las imágenes, las entiende indirectamente".

Hemos transcritto íntegramente estos textos, por su importancia para el tema aquí tratado y para la elucidación del conocimiento de la realidad y devenir históricos, de que trataremos más adelante. (n. 14 y sgs.).

(50) "Si el objeto propio de nuestro entendimiento fuese la forma separada: o si las naturalezas de las cosas sensibles subsistiesen no en las casos particulares como afirman los platónicos; no sería necesario que nuestro entendimiento siempre se volviese a las imágenes de la fantasía". S. Theol., I, 84, 7. Cfr. los textos transcritos en la nota anterior.

(51) S. THOM., S. Theol., I, 84, 6.

(52) S. Theol., I, 85, 5.

nuestra inteligencia —el ser inmaterial de las cosas materiales— y por el modo de alcanzarlo —por reintegración de experiencia y concepto en el juicio— ubicándose entre el espiritualismo exagerado y el empirismo, el Tomismo en *Antropología* llega a descifrar el ser propio del hombre, ubicándolo entre el puro espíritu y el animal: un alma espiritual substancialmente unida a la materia.

Esta posición justa del devenir o actividad específica del hombre conduce al Tomismo en *Lógica* al realismo moderado de nuestros conceptos, entre el nominalismo o conceptualismo, que corresponde al empirismo psicológico, y el superrealismo, que corresponde al espiritualismo exagerado. En efecto, del modo de alcanzar la inteligencia su objeto formal, el ser inmaterial, en los datos sensibles, por abstracción de las notas materiales individuantes, síguese el valor real de nuestros conceptos en cuanto al ser o esencia aprehendida, y su valor puramente mental en cuanto a la forma de universalidad con que la aprehenden ⁽⁵³⁾.

En *Gnoseología* la tesis tomista del objeto formal propio y origen de nuestros conceptos y la aprehensión inmediata de la esencia en el objeto de la intuición sensible, se traduce en la afirmación de un realismo moderado de nuestro conocimiento intelectual. Entre un racionalismo y un fenomenismo, que, por diversos caminos, conducen al subjetivismo, ya de tipo idealista panteísta, a la manera de Hegel, en el primer caso, ya de tipo actualista y fenoménico, a la manera de Hume o del psicologismo del siglo pasado o del existencialismo irracionalista de nuestros días, en el segundo.

En *Moral* la apreciación justa de la actividad espiritual, que el Tomismo hace entre los dos extremos viciosos, implica un último Fin divino trascendente al hombre, desde el cual y como expresión de sus exigencias ontológicas se estructura una norma absoluta para la conducta de aquél, la cual expresa a la vez el camino del perfeccionamiento intrínseco del propio ser humano, como una realización del deber ser, entre un autonomismo, derivado del superespiritualismo idealista y panteísta, que suprime el término del hombre como distinto de Dios, y el empirismo, que suprime o hace inaccesible el término divino trascendente al hombre, llegando ambos a la supresión de los dos términos necesarios para la constitución de la Moral: de un ser espiritual finito, con sus pasiones provenientes de su sensibilidad, y un término divino trascendente a él, como su último Fin o Bien supremo por alcanzar para conseguir la propia e intrínseca perfección ⁽⁵⁴⁾.

(53) S. THOM., *De Ente et Ess.*, c. 4; In *Met.*, VII, lec. 13, n. 157 y sgs.; y *Peri. Herm.*, lec. 10, n. 2 y sgs.

(54) Cfr. OCTAVIO NICOLAS DERISI, *Del autonomismo trascendental al amorallismo actual*, en la revista *SAPIENTIA*, n. 21, p. 163 y sgs., La Plata, 1951.

9. — DETERMINACION A PRIORI DEL DEVENIR ACTIVO DEL HOMBRE A PARTIR DEL ACTO DE SU SER.

Este ser y devenir humano con sus irradiaciones en las diferentes manifestaciones de la vida espiritual y en las correspondientes disciplinas filosóficas, encuentra su última explicación en *Metafísica*.

La perfección del ser y devenir del hombre están determinados por el grado de concentración o perfección ontológica de su inmaterialidad o de acto, que constituye a ese ser tal determinado ser con tal devenir específico (55).

Por eso, si ahora, en lugar de buscar la esencia del ser del hombre desde su actividad múltiple, bien que jerárquicamente unitaria y subordinada a la específica, nos colocamos en la entraña misma de ese ser, veremos desde allí, como desde su raíz ontológica, por qué el hombre se realiza como tal ser y con tal actividad: veremos que el ser y actividad humanos son una exigencia de sus constitutivos ontológicos.

En efecto, por su composición real de esencia y existencia, el hombre es creatura finita y contingente y actúa y se perfecciona mediante un operar accidental distinto de su ser substancial, como todo ser creado distinto de Dios; y por su composición substancial o esencial de materia y forma espiritual es tal determinado ser creado: es hombre (56). Como compuesto substancial de materia y forma el hombre es un ser material. Pero en virtud de su forma o alma enteramente inmaterial, como acto substancial de su materia, el hombre posee en unión con el cuerpo vida vegetativa y sensitiva y su alma, en cuanto es intrínsecamente independiente del cuerpo en su ser y en su obrar específico, posee también y sobre todo vida espiritual, intelectivo-volitiva (57).

El conocimiento se constituye como posesión o identidad de una forma o acto distinto del propio, en cuanto otro u *objeto*. Es la posesión de una forma enteramente opuesta a la posesión subjetiva, propia de la materia, la cual recibe una forma como acto suyo determinante de su subjetividad o potencia. En el conocimiento, en cambio, una forma se apodera de otra forma distinta en cuanto otra en el seno de su propio acto, se identifica así en la unidad inmanente de su acto cognoscente con el acto o ser trascendente en cuanto distinto del propio u *objetivo*.

De aquí que el conocimiento sea una posesión no subjetiva, no material o potencial, sino *inmaterial* o *actual* del objeto en cuanto tal; y que se constituya por la inmaterialidad o el acto; y que los grados del conoci-

(55) Cfr. S. THOM., *Comp. Theol.*, 18; *C. Gent.*, I, 43; *De Ente et Ess.*, c. 5 y 6.

(56) S. THOM., *S. Theol.*, I, 76, 1 y 5.

(57) Cfr. S. THOM., *In De An.*, III, c. 4; y *S. Theol.*, I, 75, 2.

miento estén determinados y constituídos por los grados de inmaterialidad o de acto ⁽⁵⁸⁾.

Y otro tanto sucede con la cognoscibilidad objetiva. El ser es cognoscible en cuanto ser y en la medida de su ser ⁽⁵⁹⁾. Esta tesis es evidente, si se tiene presente que la verdad ontológica o inteligibilidad es una propiedad trascendental del ser ⁽⁶⁰⁾. Cuanto más perfecto es el ser, cuanto más acto o ser es, más cognoscible. Conclusión también asequible por el hecho de que la forma o acto es el principio determinante o constitutivo del ser, lo que le confiere sus notas que lo hacen y definen tal ser, es decir, sus notas inteligibles.

Ahora bien, si la forma o alma humana es enteramente inmaterial o espiritual, libre de toda coartación material, estará en acto de aprehender todo ser o forma como objeto, y a la vez en acto de ser conocida como objeto ella misma, en acto, por ende, de conocer y de ser conocida a la vez o, en otros términos, en acto de conocerse a sí misma o ser consciente de sí.

Pero por su composición real de esencia y existencia y consiguiente finitud, esta forma o acto espiritual ya vimos que no es ni puede ser su acto de obrar: de otra suerte su forma o esencia, identificada con el acto de obrar, se identificaría a fortiori con el acto de existir, sería Acto puro ⁽⁶¹⁾. *Nulla creatura est immediate operativa*. Por eso, el acto de entender y de ser entendido o consciente de sí, a que arribábamos desde la espiritualidad, en el caso del alma humana y, en general, de cualquier espíritu creado, es sólo un acto primero o causal. Porque el acto mismo o segundo de entender y ser consciente de sí en el hombre, como en todo ser creado, debe realizarse por un acto accidental sobreañadido al acto esencial y existencial de la substancia, por un tránsito de la potencia al acto ⁽⁶²⁾. Al ser mezcla de potencia y acto, a saber, de esencia y existencia, la forma espiritual es su acto de entender y de ser objetivamente entendida sólo en acto primero, y para llegar al acto segundo del conocimiento de sí necesita actualizarse con el acto accidental pasando de la potencia al acto.

Pero además de no ser su acto de existir, la forma espiritual humana tampoco es una forma o substancia subsistente completa, no es un puro espíritu, que inmediata e intuitivamente encuentra su objeto formal inteligible en su propia esencia ⁽⁶³⁾. Es una forma espiritual inmersa en la materia, unida substancialmente a ésta y que, por eso, únicamente puede po-

(58) Cfr. S. THOM., *De Ver.*, 2, 2. Cfr. OCTAVIO NICOLAS DERISI, *La doctrina de la inteligencia de Aristóteles a Santo Tomás*, C. III; y *La Persona, Su Esencia, su Vida y su Mundo*, c. II.

(59) Cfr. El texto *De Ver.*, citado en la nota anterior y las mencionadas obras.

(60) S. THOM., *S. Theol.*, I, 16, 3; y *De Ver.*, 1, 2.

(61) Cfr. S. THOM., *S. Theol.*, I, 14, 4; I, 54, 1 y 2.

(62) Cfr. S. THOM., *S. Theol.*, I, Quæstiones, 79, 84 y 85.

(63) Cfr. S. THOM., *S. Theol.*, I, 55, 1; y I, 66, 1.

nerse en contacto con su propio objeto inmaterial, el ser, a través de los sentidos, y no por intuición, sino por abstracción de sus notas individuan-tes; y que, consiguientemente, ha de comenzar a entender por la realidad material exterior a ella misma; y sólo después de iluminada o actualizada en su ser espiritual por la luz o verdad de este ser objetivo, puede volverse sobre sí, por reflexión, para aprehenderse en su propia verdad o inteligibilidad así actualizada, y alcanzar la conciencia de sí. Así como su objeto, la forma de las cosas materiales, es inteligible sólo en potencia, y ésta in-eligibilidad debe ser, por eso mismo, actualizada por el entendimiento agente ⁽⁶⁴⁾, no de otro modo la inteligibilidad del alma espiritual, a causa de su unión con la materia, está en potencia, y sólo pasa al acto merced a la actualización que de su actividad hace el objeto exterior a ella inteli-gible en acto ⁽⁶⁵⁾. Primero conoce el ser de las cosas y sólo consiguiente-mente a él conoce su propio ser: alcanza conciencia de sí. El *cogito es con-siguiente al cogitatum*.

Desde esta raíz ontológica el alma o forma espiritual, pero que no se completa substancialmente como hombre sin el cuerpo, se comprende me-jor por qué, aún siendo espiritual y moviéndose en un ámbito de objetos transensibles e inmatrimales, nuestro entendimiento no los alcance en su origen primero sino en las cosas materiales y por el ministerio causal de los sentidos, y por qué esta continua dependencia —no intrínseca o subjetiva, que toque su acto mismo enteramente inmaterial ⁽⁶⁶⁾, sino puramente ob-jetiva o en razón del modo de alcanzar su objeto ⁽⁶⁷⁾— en que se encuen-tra constantemente respecto al cuerpo, a los órganos corpóreos de la sen-sibilidad y principalmente del cerebro en toda su actividad espiritual ⁽⁶⁸⁾.

Dada la íntima conexión en que el conocimiento y el apetito, inteli-gencia y voluntad, se encuentran, no sería difícil deducir a priori, desde el

(64) Cfr. S. THOM., S. Theol., I, 79, 2; y Com. in De An., III, 5.

(65) Cfr. S. THOM., S. Theol., I, 87, 3.

(66) S. THOM., S. Theol., I, 75, 2.

(67) S. THOM., S. Theol., I, 84, 6.

(68) Frecuentemente Sto. Tomás deriva el modo de operar del modo de ser. Y en lo to-cante a la vida intelectual, ha vuelto una y otra vez sobre ese principio, complaciéndose en una visión sintética, que comprenda los diversos grados de la vida de la inteligencia de-terminados por los diversos grados de la inmaterialidad o acto o perfección del ser. En nues-tra obra, antes citada, *La Doctrina de la Inteligencia de Aristóteles a Santo Tomás*, c. III, n. 17, hemos transcrito un pasaje célebre, tomado *De Veritate*, 2, 2, donde desde los princi-pios ontológicos de la inmaterialidad o acto deriva al modo de conocimiento propio de la in-teligencia humana y de la de Dios y de la cognoscibilidad del objeto. Puede decirse que esa pasaje nos da la visión de los diversos grados del conocimiento y de la cognoscibilidad ob-jetiva desde su constitutivo metafísico: a tal grado de perfección ontológica corresponde tal grado de conocimiento y de cognoscibilidad.

Aquí queremos transcribir otro, más breve, donde el Santo Doctor llega al modo propio del conocimiento de la inteligencia humana, a partir de la perfección de su ser; pero deri-vando esta tesis como conclusión del principio metafísico general, que se aplica al conoci-miento, de que el acto es el constitutivo, y consiguientemente la necesidad del conocimiento, de todo ser espiritual desde Dios hasta al hombre, pasando por los ángeles. He aquí sus pa-

apuntado modo peculiar de ser espiritual del hombre, el devenir volitivo humano en sus diversos aspectos, el modo de ser y actuar de la voluntad y especialmente de su libertad en su preciso objeto y ámbito. Lo dicho respecto al devenir de la inteligencia basta para nuestro intento.

III

10. — POR SUS PRINCIPIOS ONTOLOGICOS DE PERENNE VIGENCIA, EL TOMISMO ES EL UNICO SISTEMA CAPACITADO PARA SOLUCIONAR EL PROBLEMA PLANTEADO POR LA FILOSOFIA ACTUAL: EL SER DEL HOMBRE EXISTENTE CONCRETO E HISTORICO.

Lo que queremos tocar aquí, finalmente, es cómo con estos perennes y fecundos principios ontológicos, el Tomismo está capacitado para dar solución integral a los problemas de la Antropología y, en general, de la Filosofía que acucian a la conciencia contemporánea. Me refiero al problema de la finitud y contingencia, temporalidad e historicidad del hombre.

Contra el objetivismo positivista y empirista, que diluía el ser del hombre en una multitud de actos fenoménicamente externos e internos, y contra el racionalismo idealista, que lo inmolaba a un Ser absoluto trascendente e impersonal —Yo, Idea, Absoluto, Espíritu—, la filosofía contemporánea reacciona con razón en defensa del propio ser personal concreto. Pero desconfiando de la inteligencia, que, según esta posición, desfigura la realidad sin penetrarla y conduce a la destrucción del ser más auténticamente nuestro y que es la causante de las desviaciones de aquellos sistemas, esta filosofía vitalista e irracionalista busca posesionarse del ser del hombre de un modo inmediato, sin intermediario alguno, ni siquiera el de la razón, por una suerte de intuición irracional o coincidencia total con él. Tal el historicismo de Dilthey, el vitalismo de Nietzsche, el irracionalismo de

labras: "Cada uno se conoce en cuanto está en acto. Ahora bien, la última perfección del entendimiento es su operación; porque no es a la manera de la acción que tiende a otro, que es perfección del operado (efecto), como la edificación lo es de lo edificado; sino que permanece en el operante como perfección y acto suyo, como se dice en el L. IX de la Metafísica (de Aristóteles, c. VIII, 1050 a 23 y b 2; Com. de Sto. Tomás, Lec. 8, n. 1862 y 1865). Esto es, pues, lo primero que se entiende, a saber, el mismo entender propio. Pero sobre el particular los diversos entendimientos están en diversa situación. Porque hay un entendimiento, a saber, el divino, que es su mismo entender. Y por eso, en Dios es lo mismo que El entienda que El entiende, y que El entienda su Esencia: porque su Esencia es su entender. Pero hay otro entendimiento, a saber, el angélico, que no es su entender, según se dijo antes (I, 79, 1), pero sin embargo el primer objeto de su entender es su esencia. Por eso aunque en el ángel sea distinto, según la razón, que entienda que él entiende, y que entienda su esencia, con todo a la vez y con un solo acto entiende ambas cosas: porque el entender su esencia es la propia perfección de su esencia; puesto que a la vez y con un solo acto entiende la cosa con su perfección. Pero hay otro entendimiento, a saber, el humano, que ni es su entender, ni es su propia esencia el objeto primero de su entender, sino algo extrínseco a él, a saber, la naturaleza de la cosa material. Y por eso lo que primeramente es conocido por el entendimiento humano es ese objeto; y secundariamente es conocido el mismo acto con el cual se conoce el objeto; y por el acto es conocido el mismo entendimiento, del cual es perfección el mismo entender" (S. Theol., I, 87, 3).

Kierkegaard, el intuicionismo de Bergson y, finalmente, el existencialismo actual de Heidegger, Jaspers y Sartre.

No es el caso de detenernos ahora a analizar estos sistemas. Bástenos subrayar aquí que la filosofía actual en sus diversas formas y sistemas centra sus preocupaciones e investigaciones en el sentido del ser del hombre individual concreto, de esta existencia contingente, temporal y finita, precisamente porque, al prescindir y aún rechazar la intervención de la inteligencia, ha eliminado de la realidad su objeto, la esencia inmutable disolviéndola en lo puramente individual existente.

Es preciso reconocer a la corriente historicista —sobre todo a Dilthey, su más conspicuo representante— el haber puesto de manifiesto el carácter histórico, dependiente de un determinado momento y lugar, que impregna y da unidad de estilo a las diversas manifestaciones de la actividad espiritual humana y a sus realizaciones fuera del espíritu. El racionalismo había eliminado esta nota de concretez histórica de sus esquemas conceptuales. Defecto del que no estuvo siempre exenta la misma escolástica.

Pero el vitalismo, el historicismo y el existencialismo se han quedado exclusivamente en ese aspecto individual concreto del hombre, yendo a parar así al otro extremo vicioso, opuesto al del racionalismo, al eliminar todo ser esencial permanente en el hombre a través de su devenir activo existencial histórico, suprimiendo todo elemento inteligible, por el cual solamente puede tener sentido, según diremos luego, el mismo devenir individual histórico. La realidad esencial ha sido totalmente absorbida por los aspectos fenoménicos empíricos. La realidad es absolutamente ininteligible, sólo inefablemente aprehensible por vía irracional. El hombre es totalmente histórico. Nada hay en él de absoluto o permanente; y toda su actividad, aún la intelectual, con sus objetos, está inficcionada de este carácter histórico relativista. La filosofía vitalista, la historicista de Dilthey y también la existencialista llega a esta reducción del ser del hombre a pura temporalidad e historicidad precisamente desde la raíz de su irracionalismo. Aunque éste a su vez es fruto de sus preocupaciones por el propio ser individual, contra las pretensiones disolventes de hombre concreto, propias del racionalismo idealista.

De todos modos el propio ser individual es tema central de la Filosofía y de las preocupaciones del hombre contemporáneo, para quien su existencia y la de los seres más próximos ha llegado a constituir realmente un problema, asediado por múltiples dificultades para subsistir, amenazado continuamente por mil penalidades y traspasado por la angustia de la inseguridad espiritual —ideológica y práctico-moral— y también material. El tema del ser existente individual ha llegado a ser, por eso, el que más atracción ejerce sobre el hombre contemporáneo, porque es el que más le

afecta e interesa. El hombre actual, a fuerza de perder de vista el cielo de lo eterno, se debate a oscuras en la tierra incierta de su existencia temporal, de su *ser y devenir histórico*, a diferencia del hombre medioeval, quien extasiado en lo eterno y lo permanente no atendía, y a las veces descuidaba más de lo conveniente lo terreno y temporal: lo histórico.

Y bien, el Tomismo debe abocarse con decisión y penetración a este problema de la existencia individual concreta e histórica del hombre. Precisamente en razón de sus principios perennes —de vigencia siempre actual, porque están tomados y alimentados por el ser real, siempre de renovada actualidad— nadie mejor pertrechado que él para adentrarse en esa zona difícil y opaca de su propia realidad concreta, no para detenerse morosamente en el análisis fenomenológico de su situación, como hace el existencialismo en boga, sin darle explicación metafísica y solución moral desde su raíz constitutiva, sino para descifrarla en su íntimo sentido y darle normas para su actuación, que expresan inteligiblemente las exigencias ontológicas de aquellos principios.

11. — ENTRE LOS EXTREMOS DEL RACIONALISMO Y DEL EMPIRISMO, YA DE TIPO INTELECTIVO YA DE TIPO IRRACIONAL, EL TOMISMO ES CAPAZ DE DESCIFRAR EL MISTERIO DEL SER DEL HOMBRE CONCRETO, PRECISAMENTE PORQUE INTEGRA EN SU SABER LA INTELIGENCIA Y LA EXPERIENCIA.

Así como en otras épocas pudo dar solución a los problemas de su tiempo, el Tomismo de hoy ha de aplicarse a dar cumplida solución a este problema central de la Filosofía contemporánea del ser y devenir históricos del hombre, de la temporalidad e historicidad en que su ser y devenir se hallan inscriptos.

Los sistemas irracionalistas, en cambio, sin excluir al existencialismo, en razón de su propio método y posición irracionalista inicial, están incapacitados *in radice* para trascender la existencia concreta y llegar hasta el ser o esencia, desde la cual fluyen precisamente los caracteres fenoménicos de la misma, y dar fundamentación y razón al ser histórico del hombre. Reeditan el episodio de Heráclito.

Este neo-empirismo irracionalista del historicismo y del existencialismo actuales en el mejor de los casos sólo podrá ofrecernos una descripción fenomenológica de lo concreto —no sin emplear subrepticamente la inteligencia, de que expresamente reniega— pero en modo alguno puede pretender ofrecer una explicación del ser histórico. Sumergido en lo empírico, no puede aprehender ni menos comprender lo histórico, que como todo cambio, según ya lo había notado Aristóteles en la *Metafísica* ⁽⁶⁹⁾,

(69) ARIST., *Met.*, IX, 1, 1046 b 28 y sgs.

no tiene sentido sin la permanencia de la potencia —en nuestro caso, la esencia o substancia del hombre.

Ni el *Racionalismo*, que *univoca* al ser negando consiguientemente el valor de la experiencia y reabsorbiendo la diversidad y multiplicidad ontológicas en un único Ser divino, y que acaba lógicamente en un *monismo panteísta*; ni el *empirismo* —ya de tipo intelectual, a la manera de Hume o de Stuart Mill, ya de tipo irracionalista, a la manera del existencialismo actual— que pulveriza la unidad de la esencia y del concepto en la *equivocidad* de la pura diversidad y multiplicidad fenoménica de los datos de la experiencia externa e interna, y que lógicamente acaba en un *inmanen-tismo* o *trascendentalismo subjetivista*; son capaces de resolver el problema de la temporalidad e historicidad del ser y devenir del hombre. Aquél, porque absorbe el cambio y el tiempo en la inmutabilidad y eternidad de lo Absoluto; éste, porque diluye todo ser o esencia permanente en el puro devenir y temporalidad, con lo cual hace imposible el mismo devenir y el tiempo, inconcebible sin el ser o esencia que deviene y se temporaliza.

El carácter individual histórico de la existencia humana no se puede explicar sino desde el ser o esencia inmutable y permanente, intrínseca al ser del hombre, y, en última instancia, sino desde el Ser eterno como Causa extrínseca primera. El tiempo sólo puede explicarse desde la eternidad como todo cambio y tránsito de la potencia al acto desde el acto y, en definitiva, desde el Acto puro.

Pero tampoco basta afirmar el acto y el Acto puro, lo esencial permanente intrínseco al ser y el Ser eterno trascendente al mundo y al hombre para explicar el carácter temporal e histórico de éste; puesto que el tiempo y la historia implican la duración sucesiva, el movimiento o el cambio, la intervención de la potencia como condición necesaria para el tránsito de la potencia al acto. Potencia y acto son ambos necesarios para el movimiento o devenir, de acuerdo a la clásica definición que de él da Aristóteles: "El acto del ser en potencia en cuanto está en potencia" (70).

Ahora bien, el Tomismo es el sistema que tiene en cuenta ambos aspectos del ser humano y, en general, de todos los seres materiales: de su aspecto *esencial inteligible* y de su aspecto *individual cambiante sensible*, de su aspecto inmutable y de su aspecto histórico, en que aquél se halla sumergido y realizado en la existencia; porque defiende el valor real trascendente de los conceptos del entendimiento, sin caer en el racionalismo, y el valor de la experiencia, sin caer en el empirismo.

A partir de los datos sensibles, en que el ser existe realizado cambiante y temporalmente, mediante la abstracción de sus notas individuantes, pro-

(70) ARIST., *Phys.*, III, 1, 201 a 10; y S. THOM., *Com.* a ese lugar, lec. 2, n. 2 y sgs.. De esta definición, dice en este mismo lugar Santo Tomás, n. 3: "es enteramente imposible definir el movimiento de otro modo del que aquí lo define el Filósofo".

venientes de la materia, la inteligencia descubre inmediatamente en la realidad su propio objeto: el aspecto *esencial* inmutable del ser. No aprehende ni causa ese ser desde su inmanencia como quiere el criticismo y el racionalismo idealista; ni lo recibe formalmente o como tal de la experiencia, como quiere el empirismo. Descubre y alcanza esta esencia inmutable, este objeto suyo formal propio, irreductible al de los sentidos, que no existe sin embargo sino en la realidad material y que no capta, por eso, sino en los datos de la experiencia, según dijimos antes ⁽⁷¹⁾.

A la luz de este sano intelectualismo, centrado y alimentado por la experiencia —única fuente de intuición de la realidad existente concreta, que posee el hombre—, ajustado al más exacto análisis de nuestro conocimiento y conforme, por eso mismo, a los hechos del modo como experimentamos nuestro propio conocimiento, llegamos a descubrir el ser último de las cosas, su acto esencial y su devenir o desplazamiento activo con sus consiguientes modificaciones pasivas.

Pero a la vez este modo de conocer propio del hombre: ni por intuición inteligible, ni por pura intuición sensible, sino por intuición sensible empírica de lo individual y temporal concreto, traspasada e iluminada —gracias a la abstracción de las notas individuantes del objeto, que, provenientes de la materia, impiden su inteligibilidad en acto— por la inteligencia que penetra y capta conceptualmente en ese ser existente la esencia inmutable, y que, reintegrados ambos aspectos, concreto y abstracto, singular-temporal y esencial-permanente, en el *juicio*, nos descubre y nos entrega a la vez el modo de ser propio del hombre: compuesto de alma espiritual substancialmente unida a la materia, junto con la cual y constituyendo con ella un único principio concreto, ejercita la vida vegetativa y sensitiva, e independientemente de la cual, en su propio acto, pero dependientemente de ella en razón del objeto, ejercita su vida intelectual y volitiva libre; nos descubre la esencia metafísica inmutable de su ser —*animal racional*— y su carácter individual cambiante, por el cual está inscripto y sumergido en el tiempo y en la historicidad ⁽⁷²⁾.

Como se ve, no hemos hecho sino volver a la tesis antropológica central del Tomismo, en torno a la cual estamos constante y deliberadamente girando y derivando de ella sus consecuencias y aplicaciones en los diversos sectores referentes al ser y actividad del hombre. Y en esto reside precisamente la superioridad de este sistema: que con los mismos principios puede explicar bien los múltiples y renovados aspectos y problemas del ser.

Es oportuno recordar que el aspecto esencial inmutable y las notas individuantes no son dos cosas o partes reales, sino únicamente aspectos

(71) Cfr. S. THOM., *S. Theol.*, I, 84, 7.

(72) Cfr. S. THOM., *Ibid.*, y I, 12, 12.

—*formalitates*— de una misma realidad. La esencia y la existencia son realmente distintas ⁽⁷³⁾; pero no la esencia metafísica y la esencia física, la esencia inmutable y abstracta y la esencia individual concreta. La esencia metafísica, dice Santo Tomás ⁽⁷⁴⁾, no contiene sino las notas constitutivas —en nuestro caso del hombre: animal racional— y de sí no expresa ni existencia concreta real ni abstracta mental. Pero esa esencia no existe sino en dos estados, añade Santo Tomás en el mismo lugar: o *individual concreta* y, como tal, sujeta a cambio y temporal, en el orden real; o *abstracta e inmutable*, en la mente humana. En el orden de la existencia real la esencia se identifica con sus notas individuantes y concretas. Sólo un abstracción mental, que separa los aspectos realmente idénticos, descubre la formalidad esencial metafísica, de sí inmutable, en el seno de la realidad existente: esencia física real.

12. — LA COMPOSICION DE ESENCIA Y EXISTENCIA, RAIZ DEL DEVENIR ACTIVO DEL HOMBRE; Y LA ESENCIAL DE MATERIA Y FORMA RAIZ DE SU SER Y DEVENIR TEMPORAL.

Ya vimos antes que porque el hombre no es su existencia sino compuesto de esencia y existencia, tampoco es su obrar (n. 3). De ahí la raíz de su devenir activo. El hombre, como cualquier creatura, no es su acto de existir ni de su obrar, no es inmutable ni, consiguientemente, eterno.

Pero ahora acabamos de ver que el modo propio de obrar del hombre implica una composición real de materia y forma en su propia esencia. Ello trae aparejado consigo no sólo el devenir instantáneo de su actividad espiritual, sino además un devenir sucesivo de su actividad material-vital y sensitiva, y, más aún, una sujeción continua al cambio consiguiente accidental, también sucesivo, de su propio ser, y, lo que es más todavía, a causa de su composición esencial de materia y forma, de la cual emana precisamente ese cambio sucesivo en su ser y obrar, un sometimiento continuo a la posibilidad de la corrupción o destrucción de su esencia por la separación del alma y del cuerpo: su *corruptibilidad*. A diferencia del ser puramente espiritual finito, del ángel —compuesto de esencia y existencia, pero acto puro o inmaterial en el plano esencial ⁽⁷⁵⁾— que posee una serie de actos de operar instantáneos e interrumpidos en una esencia incorruptible, una duración no totalmente simultánea, como la *eternidad*, pero tampoco enteramente sucesiva, como la temporalidad, en una palabra, una *eviternidad* ⁽⁷⁶⁾; el hombre, incorruptible en su alma, en razón de la materia es corruptible en cuanto hombre y está sometido a un continuo cambio

(73) Cfr. S. THOM., C. Gent., II, 52 y 53; De Ente et Ess., c. 5; y otros textos antes citados sobre el particular.

(74) Cfr. S. THOM., De Ente et Ess., c. 4.

(75) S. THOM., S. Theol., I, 50, 1, 2 y 5; y C. Gen., II, 52 y 53.

(76) S. THOM., S. Theol., I, 10, 5.

de su obrar y aún de su ser accidental y a una continua posibilidad de construcción o cambio de su ser substancial. Su duración, por eso, es enteramente sucesiva, es *temporal* ⁽⁷⁷⁾. Su esencia metafísica, en sí misma inmutable, en su realización o existencia física está sometida a un continuo cambio accidental y constantemente amenazada por la muerte.

Más aún, la permanencia de la esencia en la existencia, sometida así a un continuo cambio y constantemente sujeta a la corruptibilidad, es una duración sucesiva o *temporal* ⁽⁷⁸⁾. El hombre, además de no ser o identificarse con su existencia como todo ser finito, como todo ser material no posee su existencia simultáneamente: su ser y actividad se diluyen en la duración sucesiva o fluente desde su nacimiento hasta su muerte. No posee una existencia una, sino compuesta de partes, y no simultánea sino sucesiva. Su permanencia en la existencia sólo se logra por la sucesión de existencias parciales, de una existencia fluente ⁽⁷⁹⁾, por un continuo acrecentamiento de la existencia. De ahí la necesidad de la continuación de la conservación divina, que mantenga unida constantemente la esencia a las nuevas y continuas partes de la existencia, y que, por eso, equivale a una continua creación ⁽⁸⁰⁾. Sólo realmente es y existe en el instante presente, que implica esencialmente, como todo movimiento, una duración o existencia pasada que ya no es, y una futura que aún no es, una existencia fluente.

Ahora bien, la esencia humana en sí misma inmutable, no llega a ser real, y existir, sino como individua y concreta. Pero el principio de individuación que, sin modificar a la esencia específica, la hace tal determinada esencia concreta, distinta de toda otra de la misma especie, y la cierra en sí, incapacitándola para ser nuevamente participable por nuevos indivi-

(77) S. THOM., *S. Theol.*, I, 10, 4 y 5; Véase en I *Dist.*, 10, 2, 1 una síntesis sobre eternidad, eternidad y tiempo.

(78) *Ibid.*

(79) *Ibid.*

(80) La necesidad de esta acción divina conservadora de la existencia, tal como profundamente lo demuestra Sto. Tomás, nos da una idea a la vez de cómo posee el hombre —y, en general, la creatura material— contingente y sucesiva y temporalmente su existencia. La argumentación de Sto. Tomás se funda en que todo efecto procede totalmente de su causa segunda, en cuanto tal determinado efecto, y totalmente a la vez de la Causa primera en cuanto ser o existente. (Cfr. *S. Theol.*, I, 44, 1 y 2; y I, 4^a, 2.). He aquí en toda su fuerza y claridad la demostración del Santo Doctor, tomada de la *S. Theol.*, I, 104, 1 c. y ad 4: "Es necesario afirmar según la fe y la razón, que las creaturas son conservadas por Dios en la existencia... Algo puede ser conservado de dos modos. De un primer modo indirectamente y "per accidens", como aquél... que remueve la causa corruptiva... y así se dice que Dios conserva algunas cosas pero no todas, porque hay cosas que no tienen causas corruptivas [los seres simples, incorruptibles]... De otro modo se dice que algo conserva "per se" y directamente una cosa, en cuanto lo que se conserva depende del conservante, de tal modo que sin él no pueda existir. Y de este modo todas las creaturas necesitan de la divina conservación. Porque la existencia de cualquier creatura depende de Dios, de tal modo que ni por un momento podrían subsistir, sino que volverían a la nada, si no fuesen conservados en la existencia por la operación de la divina virtud... Porque todo efecto depende de su causa en cuanto es su causa. Pero... algún agente es causa de su efecto sólo en cuanto a su hacerse (*fieri*), pero no directamente en cuanto a su existir (*esse*). Porque el constructor

duos, demuestra Santo Tomás ⁽⁸¹⁾, es la *materia signata quantitate*. Ahora bien, precisamente por esta materia, que sella individualmente al hombre y a los demás seres materiales, éstos no son su acto completo y están, por eso mismo, sometidos al continuo cambio de la actividad y del ser y a la corruptibilidad de la misma substancia: están sometidos al tiempo ⁽⁸²⁾.

Por la *forma* o alma —acto de la esencia física o real— el hombre participa de la *esencia* metafísica permanente, recibe sus notas específicas por la que es animal racional y, consiguientemente, persona; por la *materia* —potencia de la esencia física o real— es limitado o coartado a este hombre individual y puede llegar así a existir, es sometido al cambio y a la disipación de su existencia en la multiplicidad de partes simultáneas en el espacio y en la multiplicidad de partes sucesivas en el tiempo. *El hombre es espacial y temporal en razón de su materia o no-ser de su esencia* o, como dice Santo Tomás, porque "el acto —forma— es incompleto y mezclado de potencia —materia—" ⁽⁸³⁾.

13. — NECESIDAD DE LA PERMANENCIA DE LA ESENCIA METAFISICA PARA EXPLICAR EL CAMBIO Y LA TEMPORALIDAD DEL HOMBRE.

Pero así como la materia no puede existir sin el acto de la forma ⁽⁸⁴⁾, el hombre y, en general, el ser material, tampoco puede realizarse en su existencia concreta, sucesiva o temporal, sin la esencia metafísica, en sí misma inmutable. El tiempo, que es cambio sucesivo de la duración o permanencia en la existencia no tiene sentido sin la esencia o ser permanente. El hombre no deviene sin la permanencia de alguna manera del ser de hombre, siempre el mismo a través de su cambio.

es causa de la casa en su hacerse (*fieri*), pero no directamente en cuanto a su existir *esse*... Por la misma razón... en las cosas naturales... si dos cosas son de la misma especie, una no puede ser causa "per se" de la forma de la otra, [porque sería *creación*, tránsito del no-ser al ser, reservado sólo a Dios. Cfr. S. Theol., I, 44, 1 y 2; y I, 45, 2 y 5] en cuanto es tal forma... Pero puede ser causa... de que esta materia adquiera la forma. Y esto es ser causa según el hacerse (*fieri*); como cuando el hombre engendra al hombre y el fuego al fuego... y así como el hacerse no puede permanecer, cesando la acción del agente que es causa del efecto en cuanto hacerse (*fieri*), así tampoco la existencia de la cosa puede permanecer, cesando la acción del agente que es causa del efecto... también en cuanto a la existencia (*esse*)... Por eso, porque no tiene raíz en el aire, la luz cesa enseguida que cesa la luz del sol. Ahora bien, toda creatura se relaciona con Dios, como el aire con el sol iluminante. Porqué así como el sol es luciente por su naturaleza, y el aire se hace luminoso participando de la luz del sol, pero no participando de la naturaleza del sol; así también sólo Dios es el ser por propia esencia, porque su esencia es su existencia, (*esse*); y en cambio toda creatura es ser por participación, porque su esencia no es su existencia... La conservación de las cosas por Dios se realiza, pues, por la continuación de la acción que da la existencia (*esse*). Cfr. también *ibid.*, 104, 3.

(81) S. THOM., In Böt., de Trin., 4, 2 ad 4 y 5; S. Theol., III, 77, 2; y C. Gen., IV, 65.

(82) S. THOM., I, Dis., 19, 2 ad 2.

(83) *Ibid.*, Cfr. también OCTAVIO NICOLAS DERISI, La Persona, Su esencia, su vida y su mundo, c. VI.

(84) S. THOM., S. Theol., I, 66, 1 y 4.

Como ya advertía Aristóteles contra Heráclito ⁽⁸⁵⁾ —quien, como los modernos existencialistas, diluía el ser en el cambio, la esencia en el puro devenir existencial— un puro devenir o cambio sin ser haría imposible y destruiría el mismo cambio, puesto que éste supone que un mismo ser pasa de un modo de ser a otro. Sin la permanencia de ese mismo ser, que algo deja de ser y algo llega a ser sin diluirse del todo, habría una aniquilación y una creación pero en modo alguno cambio.

Tampoco la duración sucesiva en la existencia, *el tiempo*, tendría sentido sin el ser o esencia permanente por debajo del cambio o ser accidental.

14. — LOS DOS ASPECTOS, INMUTABLE Y MUTABLE DE LA REALIDAD, IMPLICAN EN SU APREHENSION COGNOSCITIVA LOS DOS ASPECTOS GNOSEOLÓGICOS. INTELECTIVO Y SENSITIVO, RESPECTIVAMENTE, INTEGRADOS EN EL JUICIO.

Esta composición del ser del hombre, de lo permanente y de lo cambiante, de lo inteligible y de lo sensible, de la forma y de la materia, de la esencia y de la existencia, que lo constituye como ser cambiante, temporal e histórico, exige una conjunción de sensación e intelección para la aprehensión cognoscitiva de tal objeto.

Ni la intuición empírica de lo individual, que se sumerge en el devenir fenoménico completo sin penetrar ni alcanzar el ser o esencia, ni la intelección de la esencia abstracta de este ser y devenir concreto, son capaces por sí solas de develarnos el ser temporal histórico del hombre. Sólo en el juicio, en que sensación e intelección se sintetizan, es posible captar el ser histórico del hombre: su existencia sucesiva inteligible desde su esencia inmutable. Lo individual concreto, la duración fluyente como tal no es directamente inteligible. La inteligencia lo capta indirectamente desde su esencia permanente —abstractamente tomada desde él— reintegrando esa esencia específica en el ser individual temporal, dado en la intuición sensible: *per conversionem ad phantasma*, penetrando en el juicio, con ese objeto inteligible en el devenir concreto existencial. Sólo así indirectamente, desde la esencia ahistórica, es posible al entendimiento penetrar o entender lo existencial histórico ⁽⁸⁶⁾.

Así como el ser temporal histórico implica lo permanente y lo cambiante, la esencia metafísica inmutable y la existencia concreta corruptible; también el conocer histórico implica la inteligencia de la esencia y la intuición sensible de la existencia concreta integrados en el acto único del juicio.

Por eso también, ni el racionalismo ni el empirismo —tampoco el empirismo irracionalista del vitalismo y del existencialismo— pueden dar razón del ser y del conocer históricos: aquél porque absorbe lo mutable en

(85) ARIST., *Met.*, IV, 3 y 4.

(86) S. THOM., *S. Theol.*, I, 84, 7 y otros textos citados en el n. 7.

lo inmutable y se queda con un conocimiento puramente intelectual; éste, porque diluye lo inmutable en lo mutable y se sumerge en un conocimiento puramente sensible, sin trascender lo fenoménico concreto propiamente tal.

15. — LA HISTORICIDAD IMPLICA LA TEMPORALIDAD COMO GENERO Y LA ESPIRITUALIDAD COMO ESPECIE.

De todos los seres *temporales* únicamente el hombre es un ser *histórico*. La existencia individual concreta y la actividad de la misma sólo interesan y valen en el hombre o por el hombre. En los demás seres sólo puede valer en relación con el hombre: o bien porque ha sido modificada por el hombre y lleva la impronta de su espíritu —vg. una obra de arte, un libro, etc.— o porque está a su servicio —vg. un objeto de particular afecto o utilidad para él. De otro modo, en los demás seres, el individuo no cuenta ni interesa como individuo, sino como especie. Esto se ve claramente en las ciencias naturales y en el empleo de las cosas de que echa mano el hombre y en las mismas relaciones de estas cosas entre sí. Interesa este animal o esta planta en cuanto es un buen ejemplar de la especie, pero no en su individualidad. Si se prefiere a uno sobre otro, no es por ser él, tal individuo, sino simplemente porque es mejor para el hombre. En todos los seres materiales, sus diferencias individuales no son consideradas en cuanto tales sino en razón de la mejor realización de sus perfecciones específicas. Por eso son *algo*: un perro, un caballo, etc.: no *alguien*: éste perro o éste caballo en cuanto tales. En rigor no se los *ama* como a fin, sino que se los *quiere* como a medio. El ser individual escapa en rigor a la consideración humana; no tiene historia.

Sólo el hombre tiene historia. En él interesa ante todo su ser y actividad individual.

La historicidad implica la temporalidad, la duración sucesiva en la existencia como *noción genérica*. Y puesto que por la materia, la forma, o la esencia metafísica que ella determina, penetra en el tiempo, por ella también penetra genéricamente en la historia. *Únicamente un ser material es capaz de historia*.

Sin embargo, el hecho de que a diferencia de los demás seres materiales, sólo el hombre sea un ser histórico, indica ya de por sí que la historicidad implica también y *específicamente* la forma y la diferencia específica que por ella viene ⁽⁸⁷⁾: la *espiritualidad*. El ser material (*género*) temporal llega a ser histórico cuando además es *espiritual* (*diferencia específica*).

De aquí que si, según decíamos un poco más arriba, el devenir y la

(87) S. THOM., *De Ente et Ess.*, C. 3: A diferencia del género proveniente de la materia, "la diferencia es una determinación proveniente de la forma".

temporalidad implican un ser o forma permanente, que da sentido y consistencia al cambio mismo (n. 13), cuya raíz está en la *materia* individuante; la *historicidad* exige que ese ser o esencia permanente, que sostiene y se manifiesta en la sucesión de la duración temporal y cambiante de la esencia existente concreta, sea además y específicamente espiritual.

La historia implica un devenir activo, dueño de sí mismo por la *conciencia* y la *libertad*: una actividad que se posea a sí misma en cada acto por su presencia ante sí misma y por el dominio sobre sí, que la ordena a un determinado objeto o fin. En la historia se trata de un devenir penetrado e iluminado por la conciencia y cargado de sentido, porque él mismo se autodetermina hacia un preciso bien. Esta es la razón por qué el ser y actividad individual concretos, la realidad histórica, interesa tanto en el caso del hombre y no en el caso de los seres puramente materiales, en los cuales lo interesante para el hombre es lo específico y permanente. Porque el devenir individual en el hombre, precisamente porque es *consciente* y autodeterminante de sí por la *libertad*, tiene *sentido y validez por sí mismo*, y no está predeterminado por lo específico, como sucede con el devenir material hasta el animal inclusive, donde domina el determinismo, que desde lo específico preforma el devenir individual de acuerdo a las leyes mecánicas, químicas, biológicas e instintivas, pero siempre de un modo *necesario*. Ahora bien, la raíz, o mejor aún, la nota constitutiva del conocimiento y de la conciencia y por esto de la libertad, es la espiritualidad. Se ve ahora por qué la espiritualidad es la diferencia específica, constitutiva del ser y devenir históricos.

Únicamente, pues, el ser, que además de no ser sino tener contingentemente la existencia es una esencia substancialmente compuesta de *materia y forma espiritual*, en una palabra, sólo el *hombre* —colocado en la interferencia del mundo espiritual y material— es susceptible de historia, se realiza históricamente en su ser y devenir.

16. — EL CONOCIMIENTO HISTORICO COMO PENETRACION EN EL SENTIDO HISTORICO DEL DEVENIR HUMANO.

Por eso también la aprehensión cognoscitiva del ser histórico, el saber histórico, versa sobre los hechos individuales —y en este sentido materiales, por lo menos en cuanto individualizados con la materia— pero desde su *significación espiritual*, en cuanto informados por un concepto y dirigidos libremente por autodeterminación a un fin preciso, en una palabra, en cuanto provenientes de un ser y actividad espiritual. El saber histórico no se detiene, pues, en la relación de los actos o sucesos, en la *crónica* —cuerpo material de la historia—, busca alcanzar el contenido espiritual de conciencia y libre elección que los anima. Ni siquiera se detiene en su

intelección como hechos, intenta su *comprensión*: descifrar el sentido íntimo de aquel contenido espiritual que les dió origen y en el cual están implantados. Por eso, el conocimiento histórico no es aprehensión de los hechos acontecidos, sino comprensión de su sentido propio, que les viene de la espiritualidad de su gestor —sus fines, medios, intenciones, virtudes, etc.— y de su significación para el ulterior devenir humano ⁽⁸⁸⁾.

Esta naturaleza consciente y libre, que determina, anima y da sentido al hecho histórico específicamente tal y lo arranca, como tal, del determinismo necesario de la materia —fundamento de las leyes científicas en el sentido moderno de la palabra— substraer a la realidad histórica del objeto de las ciencias estrictamente tales. Por eso, el saber histórico no es un saber científico, no por pobreza del saber mismo, sino, por el contrario, por la riqueza espiritual de los hechos que comprende. El objeto de la ciencia, en el sentido moderno de la palabra, debe estar sometido a la necesidad y universalidad o, por lo menos, generalidad inductiva. Ahora bien, el hecho histórico no se somete a una ni a otra exigencia: es un hecho emanado de la actividad libre y que interesa en su individualidad concreta ⁽⁸⁹⁾.

Tampoco puede ser conocido en su individualidad concreta existencial o *científicamente* en el sentido tradicional de este concepto, que se refiere a la Filosofía, ante todo. Porque ciencia estrictamente (*scientia propter quid*) es conocimiento de algo por sus causas ⁽⁹⁰⁾, de las que procede *necesariamente* ⁽⁹¹⁾ y *universalmente* ⁽⁹²⁾. No hay ciencia de lo contingente y de lo individual.

Ahora bien, el hecho histórico no puede ser determinado “*a priori*” o necesariamente desde sus causas extrínsecas: *eficiente* y *final*, ya que procede de una causa eficiente libre y libremente se ordena a un fin determinado. Tampoco puede ser determinado por sus causas *intrínsecas metafísicas* de *género* y *diferencia*, que dan la definición esencial de un ser —que se fundan en las causas intrínsecas físicas de materia y forma, respectivamente— pues su última diferencia individual no es directamente inteligible y sólo aprehensible indirectamente —*per conversionem ad phantasma*— por

(88) Desde una concepción realista, y prescindiendo, por ende, de la fundamentación idealista que el tiene, coincidimos, como se ve, en lo substancial con la distinción de crónica e historia de B. Croce. Cfr. de este autor, *Teoria e Storia della Storiografia*, 5ª. ed., Laterza, Bari, 1943; y OCTAVIO N. DERISI, *La Filosofía del Espíritu de Benedetto Croce*, C. V., n. 6 y sgs., especialmente 9, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto “Luis Vives” de Filosofía, Madrid, 1947.

(89) Para este punto, Cfr. LUDOVICO D. MACNAB, *El concepto Escolástico de la Historia*, Instituto de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Buenos Aires, 1940.

(90) ARIST., *Anal. Post.*, I, 2, 71 b 20 y 30; y S. THOM., *Com. a ese lugar*, lec. 4, n. 9 y sgs.

(91) ARIST., *Ibid.*, 71 b 9; y S. THOM., *Ibid.*, lec. 4, n. 5.

(92) ARIST., *Ibid.*, I, 31; y S. THOM., *Ibid.*, lec. 42 y 44.

la inteligencia, es decir, por reintegración del aspecto esencial en el empírico mediante el juicio. Por eso, no hay ciencia de lo individual en los seres materiales. El hecho histórico, pues, escapa al conocimiento científico, porque es *contingente e individual*.

17. — LA HISTORIA IMPLICA Y SE EXPLICA, EN DEFINITIVA, POR LA ETERNIDAD.

Y puesto que el ser del hombre ha llegado a ser o existir como compuesto de existencia y esencia, y ésta, a su vez, de materia y forma, y su ser concreto compuesto de substancia y devenir operativo accidental y cambiante, y en un orden metafísico compuesto de una esencia inmutable y de una esencia concreta sujeta a continuo cambio, como otras tantas composiciones de potencia y acto, en continuo desenvolvimiento o tránsito de potencia al acto en su ser físico, espiritual y moral; y como quiera que todo cambio o tránsito substancial o accidental, físico o metafísico, de la potencia al acto implica siempre y necesariamente en última instancia el Acto puro, que es permanencia inmutable en la Existencia: *Eternidad*; el tiempo y la historia implican también necesariamente y sólo se explican desde la Eternidad. Así como no hay devenir sin ser o esencia, y el acto precede necesariamente —en naturaleza si no en tiempo— a la potencia, por la misma razón —porque, en definitiva, se trata de lo mismo— tampoco hay tiempo e historia sin ser permanente —y en el caso de la historia además sin ser espiritual— y, en última instancia, sin el Ser absolutamente inmutable y eterno de Dios. El ser y la historia son y se entienden gracias a la duración atemporal y ahistórica, a la duración inmutable de la Eternidad. La tesis central del Tomismo: la supremacía del acto sobre la potencia⁽⁹³⁾, se traduce en nuestro tema como la *supremacía de la Eternidad sobre la temporalidad y la historicidad*.

El desplazamiento y acrecentamiento ontológico implicado en el devenir temporal histórico, no encuentra razón cumplida en el propio ser del hombre. Además de la esencia física y metafísica, permanente y espiritual, implicada en el propio ser material deveniente del hombre, el devenir histórico exige el Acto puro e inmutable. Sólo desde la Eternidad la historia encuentra explicación cumplida.

El empirismo y el neoempirismo irracionalista —historicista y existencialista— reconociendo toda la significación de lo individual concreto, al eliminar el ser o esencia deveniente hace imposible, sin embargo, el devenir y carácter histórico del hombre, y, consiguientemente, su comprensión cognoscitiva.

(93) S. THOM., *Com. in Met.*, IX, 8, lec. 7, n. 1846 y sgs., también G. M. MANSER, O. P., *La esencia del Tomismo*, Trad. cast., p. 255 y sgs.; y O. N. DERISI, *Filosofía Moderna y Filosofía Tomista*, t. II, c. 5, Guadalupe, Buenos Aires, 1945.

El racionalismo idealista, por el contrario, reconociendo la intervención de la actividad espiritual en la historia, hace imposible el devenir y carácter histórico del hombre al suprimir el devenir individual concreto absorbiéndolo en el Ser inmutable de lo Absoluto divino y, por eso también, arruina el saber histórico.

Una vez más sólo el intelectualismo moderado de Sto. Tomás es capaz de dar razón del ser histórico del hombre al mantener e integrar en la unidad substancial de éste los dos aspectos espiritual y material, permanente y cambiante, revelados a la experiencia y a la inteligencia, respectivamente, y colocar, por encima suyo y de todo ser temporal, el Ser inmutable divino, quien desde su Eternidad, como Causa primera crea y conserva el ser de las cosas materiales y en especial del hombre y mueve a las causas segundas, de un modo especial a éste, a realizar su acrecentamiento o devenir temporal e histórico, en orden a la conquista del mismo Ser o Bien divino, como último Fin del ser y devenir finito e histórico. De este modo, a la vez, hace posible y salva el saber histórico.

OCTAVIO NICOLAS DERISI,

Director del Instituto de Filosofía y Cate-
drático en la Facultad de Humanidades y
Ciencias de la Educación de la Universidad
Nacional y en el Seminario Metropolitano
Mayor de La Plata.

SER Y DEVENIR EN TEOLOGIA

SUMARIO: 1) Epistemología Teológica; 2) Ser en Teología; 3) Devenir en Teología.

El temario nos propone un doble problema: la estructura del conocimiento teológico y su contenido. La estructura se refiere a la forma de dicho conocimiento; el contenido a la forma del mismo.

Distribuimos las partes de nuestra exposición según las exigencias del temario.

Teología es, en términos generales, el conocimiento de Dios mediante la divina revelación. Tal es la noción que trae Sto. Tomás y el objeto de nuestra exposición.

En la primera parte, que se refiere a la epistemología teológica, decimos: 1) el conocimiento teológico no es conocimiento religioso; 2) el conocimiento teológico es conocimiento científico.

En la segunda parte, Ser en Teología, tratamos de la Revelación. Distínguese en aquélla lo formal y lo virtual. Así es posible ubicar la Teología como ciencia de la misma revelación. El Ser en Teología es el contenido global de la Revelación.

En la tercera parte, Devenir en Teología, analizamos el dinamismo interno de lo revelado virtual. Es posible un devenir que guarde la homogeneidad del dato revelado, la continuidad perfecta con la Revelación formal, al margen de todo transformismo.

Entre estos temas el más importante es lo revelado formal y su distinción de lo revelado virtual. Ello nos muestra el valor de nuestro conocimiento humano acerca de Dios; tanto su grandeza como su miseria.

I

EPISTEMOLOGIA TEOLOGICA

LA TEOLOGIA NO ES CONOCIMIENTO RELIGIOSO.

1.— La expresión *conocimiento religioso* tiene para los católicos un sentido material; para el protestantismo un sentido formal. Para los católicos

significa conocimiento de Dios y de las cosas relativas a la religión. Para los protestantes neokantianos, significa un conocimiento no especulativo, de origen afectivo y emocional. Por eso decimos que la Teología católica no es formalmente conocimiento religioso. La religión es una virtud moral; no es cognoscitiva. Religión es el ejercicio del culto; la Teología es conocimiento, visión intelectual, especulación. Conocimiento religioso como conocimiento no especulativo de Dios, como lo quieren los teólogos protestantes después de Schleiermacher, Otto, Scheler, etc., es absurdo y contradictorio. Pónese el acto de conocer en una virtud ejecutiva cuya función es hacer.

Santo Tomás nos enseña a distinguir los hábitos por sus objetos formales propios. No podemos confundir una actividad moral, como es la Religión, con los elementos especulativos que fundan y hacen posible aquella actividad moral ⁽¹⁾.

LA TEOLOGIA ES CONOCIMIENTO CIENTIFICO.

2.— Todos los católicos están de acuerdo en que se trata de un conocimiento especulativo; no están de acuerdo respecto a su carácter científico.

En 1927, el P. Chenú sostuvo que la Teología es ciencia en el sentido aristotélico de la palabra. Ocho años después cambió de opinión, pero la divergencia suscitó gran interés entre los estudiosos ⁽²⁾. La importancia del problema es indudable, pues interesa al valor mismo de todas las conclusiones teológicas.

Si la Teología es ciencia en el sentido aristotélico, es un conocimiento cierto y apodíctico, con un valor humano definido. Vale decir, que a pesar de nuestra condición de hombres y de las imperfecciones de nuestro lenguaje humano, podemos decir acerca de Dios algo cierto y definitivo.

La ciencia, fruto de la demostración rigurosa, interesa al hombre como una adquisición definitiva; posee un valor en sí perfectamente suficiente, que prescinde de toda connotación temporal o ligamen con las culturas históricas. Todo conocimiento científico debe constar de proporciones universales y necesarias. Si la Teología es un conocimiento científico debe poseer una estructura conceptual de valor absoluto, para todo tiempo y lugar.

No es nuestro propósito historiar las alternativas de la presente controversia sobre todo cuando creemos que después de la *Humani Generis*, que ha condenado tan explícitamente el relativismo dogmático, es imposible negar el carácter científico del saber teológico.

(1) Podría disputarse si es posible una filosofía de la Religión; por lo pronto, parécenos inútil.

(2) Que la Teología es ciencia sostienen otros autores: Gagnebet, Labourdette, Sauras, Muñiz, etc. Henri de Bouillard y otros le asignan un contenido casi exclusivamente histórico.

Ultimamente, el año pasado, el P. Jean Bonnefoy O. F. M., uno de los principales contendientes de la querella teológica, ha publicado una reseña de toda la controversia en la Revista Española de Teología (Enero-marzo, 1950). En ella procura justificar su posición inicial contra la Teología como ciencia. Quiérase o no, escribe, decir y repetir que esta ciencia revelada es una ciencia propiamente dicha, es afirmar que podemos demostrar los misterios tan exactamente como el geómetra demuestra su teorema, partiendo de principios racionales evidentes (pág. 74).

El reproche estaría justificado, como lo afirman los tomistas, si la función de la ciencia fuera descubrir sus principios y no ver las conclusiones en los principios. La Teología no demuestra sus principios, no implica una demostración de los misterios. Muestra las conclusiones a la luz de aquellos principios que son el objeto de la fe.

En todos los campos el valor de la verdad lógica depende de su relación al ser o contenido ontológico. Igualmente, el valor del conocimiento teológico aparecerá más explícito contemplándole en sus principios.

II

SER EN TEOLOGIA

SER EN TEOLOGIA.

3. — El Ser en Teología es el contenido de la Revelación. La Teología se distingue de la Teología natural en que conoce a Dios mediante la divina Revelación; conoce a Dios en cuanto que Dios se ha manifestado al hombre. Es el conocimiento humano más elevado, puesto que su origen no está en el hombre, sino en Dios.

Dios se manifiesta en la divina Revelación. Revelar es manifestar. La Revelación es la claridad de Dios, de la cual afirma el Apocalipsis que ilumina la Jerusalén Celestial.

"La ciudad celestial, dice el último de los libros inspirados, no tiene necesidad de sol ni de luna que luzcan en ella; porque la claridad de Dios alumbra y la lucerna de ella es el Cordero" (XXI, 23). Pero en la ciudad terrestre, que es la nuestra, la luz se mezcla con la sombra. El Cordero, la lucerna, tiene una envoltura carnal y el Evangelio posee un revestimiento humano. En la ciudad terrestre la claridad de Dios es refractada por el prisma de la conciencia humana y lejos estamos de gozar de su posesión pacífica. Vimos "a la bestia que sube del mar con siete cabezas y diez cuernos... y sobre las cabezas nombre de blasfemias. Escuchamos las cosas altaneras y blasfemias de esa boca, contra Dios y contra su tabernáculo" (Apoc. XIII, 3-4). No sólo escuchamos a los profetas, sino también oímos a los pseudoprofetas.

Claridad de Dios, Revelación, Sabiduría, se identifican. La Sabiduría es: *emanatio quaedam claritatis Dei* (Sap. 8,8). La suprema Sabiduría de la cual afirma el Angélico, que no toma sus principios de ninguna ciencia humana, sino de la ciencia divina (I, 1, a. 1). El origen de la Sagrada Escritura, afirma San Buenaventura, fluye del Padre, no por humana investigación, sino por Revelación divina (Breviloquio, Pról. Obras, T. I., Ed. B. A. C.)

El misterio de la Deidad y de la Elevación del hombre a su participación inefable es el objeto global de la Revelación, o sea, aquello que se manifiesta en la claridad de la divina Sabiduría. Tal manifestación implica para el hombre una cierta inteligencia del misterio de Dios; Dios en el misterio de su Deidad permanece, como dice Isaías, *Deus absconditus*, Dios escondido. El teólogo contempla a Dios en el claroscuro de su propio misterio y, según es posible al humano entendimiento, organiza una estructura científica de la divina Revelación, con todos los auxilios instrumentales de la sabiduría humana.

Concedamos que Dios sea el Ser objeto de la Revelación. La Revelación es la palabra de Dios, *locutio Dei*. Pero la Teología es una ciencia humana, *locutio hominis*: palabra del hombre, no palabra de Dios.

¿Cómo puede decirse entonces que Dios y lo revelado constituyen el objeto formal de la Teología? Dios es el Ser en Teología, ¿o es más bien una conceptualización del misterio divino, enclaustrado en categorías subjetivas, sin que logremos alcanzarlo tal cual es?

EL SER EN TEOLOGIA ES EL CONTENIDO GLOBAL DE LA DIVINA REVELACION.

4.— En el contenido global o material de la divina revelación nos hallamos frente a dos esferas diferentes: lo *revelado formal* y lo *revelado virtual*. Lo revelado formal es lo revelado *inmediatamente* por Dios y constituye el objeto de la fe; lo virtual o implícito es objeto de la Teología. Tenemos, pues, dos conjuntos de verdades: lo revelado formal son las palabras de los Apóstoles, o Profetas, que notifican directamente de la existencia del misterio sobrenatural, p. e., la Trinidad, la Encarnación, la Maternidad virginal de María. Revelado virtual es lo que de ello se deduce.

La Revelación formal se ha venido desarrollando desde el Génesis hasta el Apocalipsis. En la Sagrada Escritura y en la Tradición se encuentra la totalidad de la Revelación. En la doctrina de los Apóstoles y otros autores inspirados encontramos las fórmulas reveladas y el sentido de esas fórmulas, también reveladas por Dios. Desde el Génesis, Dios se ha ido manifestando y ha ido enseñando los misterios de una manera progresiva. Por ejemplo, el misterio de la Trinidad, apenas diseñado en el Antiguo Testamento, aparece bien explícito y claro en el Nuevo. El *semen*

mulieris reparador del primer pecado, vase desarrollando a través de los Patriarcas y Profetas, haciéndose explícito en los Evangelistas y Apóstoles que desarrollan aspectos insospechados del Misterio de Cristo.

5. — La *Revelación formal* es explícita y nítida. Para que haya verdadera Revelación Sto. Tomás pide dos cosas: *acceptio rei* (las fórmulas reveladas) y *iudicium de acceptis* (el sentido de dicha fórmula). Cuando Jesús promete la Eucaristía, no sólo afirma que su cuerpo y sangre serán el alimento espiritual del alma, sino que insiste: su Cuerpo será verdaderamente comido, Su Sangre será verdaderamente bebida, en sentido propio y formal. Jesús ha revelado no sólo una fórmula, sino aún el sentido que debemos dar a esa fórmula. Cualquiera sea el desarrollo posterior de la Teología, se ha de mantener el sentido de la Revelación; el sentido originario dado por el mismo Dios y que la Iglesia tiene la misión de conservar.

La Revelación formal es, en síntesis, lo *dado inmediatamente* en la palabra de Dios. Se conoce sin ningún razonamiento, por la simple explicación de los términos. Lo revelado virtual no goza de esta inmediatez; requiere la intervención del discurso humano para salir de su estado embrionario.

Los teólogos comparan la Revelación formal al dato inmediato de la intuición; lo revelado virtual, en cuanto requiere el discurso, es comparable al razonamiento. Marín Solá en su obra sobre la *Evolución Homogénea del Dogma*, ha explicado cómo las dos formas naturales de conocer tienen aplicación en el campo de la Revelación ⁽³⁾: todo lo que conocemos sin razonamiento se refiere a la intuición, a la simple inteligencia; todo lo que no podemos conocer sino a través de un razonamiento, es mediatamente conocido y pertenece a la ciencia.

La Revelación formal debe considerarse como el correlato teológico del conocimiento natural inmediato; la Revelación virtual, en cambio, suscita el razonamiento; es un conocimiento implícito que puede explicarse por los recursos instrumentales naturales del hombre.

6. — Pero aquí surge un problema. Si asimilamos analógicamente lo revelado formal al dato de la intuición o de la simple intuición intelectual, ¿no corremos el riesgo de destruir la fe? Lo dado en la intuición es visto; lo dado en la revelación formal es el misterio sobrenatural; es objeto de la fe y, como tal, no es visto. La analogía se cumple, pues, tan sólo en parte. Cúmplese en cuanto lo revelado formal es un conocimiento dado, inmediato, como la aprehensión de los primeros principios, o lo dado en la intuición. No se cumple la analogía, en cuanto lo revelado formal es alcanzado por el acto de fe: *Aliquam Deo dante intelligentiam misteriorum*. El entendimiento, afirma Garrigou-Lagrange O. P., es elevado por el hábito de la

(3) Op. cit., pág. 63; edic. francesa; año 1924.

fe, (*De Rev.* 1, 171); esta elevación del entendimiento vuelve inteligible el contenido de la fe.

No puede darse demostración ni comprensión del objeto de fe; sin embargo el hombre puede entender lo que debe creer. Sto. Tomás en la Cuestión 8, del Tratado *De Fide*, explica en qué sentido la fe es compatible con la inteligencia: *intellectus potest simul esse cum fide* ⁽⁴⁾. En la materia de fe distingue el Santo lo que es directamente objeto de la fe, el misterio sobrenatural propiamente dicho, por ejemplo, la Trinidad de personas en Dios; otras son las cosas de orden natural dirigidas a la Revelación del misterio, por ejemplo los hechos de la Sagrada Escritura. De los primeros es posible un conocimiento imperfecto; de los segundos, un conocimiento perfecto. Perfecto es el conocimiento quiditativo: *quando pertingimus ad cognoscendam essentiam rei*. ¿Qué valor tiene el conocimiento imperfecto? Es un conocimiento vulgar; no llega a la identificación científica de su objeto. Es el conocimiento del que contempla las bellezas de un bosque, sin entender nada de Botánica. En tal contemplación puede haber inteligencia, pero nunca comprensión.

Según lo explica Cayetano, podemos tener un conocimiento perfecto de los hechos históricos que rodean la Revelación y de aquello que en la Revelación dice referencia a las ciencias o a la Moral natural. El entender imperfecto, dice, puede referirse o al contenido de la fe o las cosas de orden natural que rodean el contenido de la fe. Sólo en el primer caso se da la intelección imperfecta: *si referatur ad ea quae sunt fidei constat quod imperfecta intellectio est*.

No existe en ningún momento visión directa de lo que es de fe, formalmente hablando. La penetración intelectual, la labor de la inteligencia, limitase a entender que nada es contrario a la fe: *Idem ergo intelligere quo nihil esse fidei contrarium penetramus est intelligere imperfecte ea quae sunt fidei*. La luz de la fe, como dice Sto. Tomás en otro lugar, hace ver las cosas que debe creer.

El *habitus fidei* verifica una función del misterio que debe creer, dis-

(4) Hic duplici distinctione est opus: una quidem ex parte fidei; alia autem ex parte intellectus. Ex parte quidem fidei distinguendum est quod quaedam per se et directe cadunt sub fide, quae naturalem rationem excedunt: sicut Deum esse trinum et unum, Fillum Dei esse incarnatum. Quaedam vero cadunt sub fide quasi ordinata ad ista secundum aliquem modum; sicut omnia quae in Sacra Scriptura continentur. Ex parte intellectus distinguendum est quod dupliciter dici possumus aliqua intelligere: uno modo perfecte, quando scilicet pertingimus ad cognoscendam essentiam rei intellectae et ipsam veritatem enuntiabilis intellecti, secundum quod in se est. Et hoc modo ea quae directe cadunt sub fide intelligere non possumus durante statu fidei. Sed quaedam alia ad fidem ordinata etiam hoc modo intelligi possunt. Alio modo contingit aliquid intelligi imperfecte quando scilicet ipsa essentia rei vel veritas propositionis non cognoscitur quid sit, aut quomodo sit, sed tamen cognoscitur quod ea quae exterius apparent veritati non contrariantur, in quantum scilicet homo intelligit quod propter ea quae exterius apparent non est recedendum ab his quae sunt fidei. S. THOM. S. Theol., II-II, 8, 2.

tinguiéndole de los demás. Por eso Cayetano añade: *quod vere et virtuose credere exigit evidentiam quod illud sit credibile* (II-II, q. I, a. 4; *Com. Cai.* N° 5).

Al recibir los datos de la revelación formal la inteligencia entiende y determina el objeto de la fe, en cuanto tal, para creer.

El objeto de la Revelación formal es el misterio sobrenatural. La noción de misterio se deduce de las posibilidades intelectuales del hombre y del ángel, frente a la Revelación. El misterio de la fe es revelado por Dios y creído formalmente por la autoridad de Dios, que revela. El correlato subjetivo del misterio es el asentimiento intelectual de la fe. Dios se ha revelado en su deidad, en los misterios de su vida íntima. Ha revelado la Trinidad de personas, la Encarnación, la Redención. Todos los misterios constituyen la Revelación formal. Lo revelado formal constitúyese en misterio no por un principio de irracionalismo, sino por exceder el medio objetivo del entendimiento creado. La deidad excede al ser; es un modo de ser sobre-esencial: *Deus absconditus*.

Sólo sobre lo que Dios ha revelado puede la razón efectuar su trabajo discursivo. El hombre adquiere una conciencia explícita de la Revelación formal, conoce *que cree, por qué cree y cómo cree*. En el seno de este saber organiza la estructura sistemática de la Teología científica. La Teología se nutre en la contemplación de la Revelación formal. La razón tiene una humilde función instrumental; y sin degenerar en conceptualismo, supera por igual al fideísmo y al racionalismo.

El conocimiento es un fenómeno de luz, de visión, de contemplación. Las posibilidades intelectuales son posibilidades de ver, de contemplar; el conocimiento no es la máquina sistematizadora del racionalismo; es una luz y, como toda luz, tiene su zona de guerra donde lucha con las tinieblas.

El entendimiento humano, restringido a la órbita de su objeto formal: la esencia de las cosas materiales, es incapaz de penetrar el contenido de la Revelación formal. La Revelación es forma inteligible (*III Sent.*, dist. 24, a. 2, sol. 1). Pero como objeto de conocimiento, excede, dado su grado de inmaterialidad, la capacidad del entendimiento creado. Quiere decirnos el Santo Doctor que las posibilidades de penetrar en la Revelación formal, deben contemplarse en función con la capacidad del propio entendimiento. Notemos, sin embargo, que la no-aptitud frente a la Revelación formal hace que la fe no sea ciencia; pero, en cambio, la aptitud intelectual frente a la Revelación virtual, hace que la Teología sea ciencia. En la Revelación formal, allí donde resulta grosero el modo discursivo del conocer humano, tiene lugar la experiencia oscura de la contemplación mística; los místicos la han llamado tiniebla, noche, conocimiento oscuro, para caracterizar la participación activa del entendimiento del *viator* en el misterio de Dios.

La Revelación formal propone un objeto de asentamiento. Asentir al contenido de la Revelación formal es el acto de fe. La fe cree; la Teología sabe. La fe no es ciencia; la Teología es ciencia. El objeto de la fe no puede ser visto; el objeto de la Teología sí. La Teología se acrecienta por el ejercicio del razonamiento que ve y descubre; la fe es *escala secreta y disfrazada*, como dice el místico autor de la *Subida*, porque todos los grados y artículos que ella tiene son secretos y escondidos al sentido y al entendimiento (*Sub.* 11, 1; pág. 569; ed. B. A. C.). Secreto y escondido, noche y tiniebla, el asentimiento de la fe no ha descubierto aún todos sus misterios. Oscuro no significa un asentimiento ciego. Por negación de las luces naturales entramos por la escala secreta en el misterio de lo divino. La fe es nube tenebrosa que ilumina en la noche del espíritu, por el camino de Dios. Con su tiniebla alumbra y da luz a la tiniebla del alma. Lejos estamos de la negación existencialista que termina en la aniquilación del ser, en la desesperación y la muerte. En la noche iluminada, como dice San Juan de la Cruz, el alma descansa tranquila esperando el amanecer del día perfecto.

III

DEVENIR EN TEOLOGIA

7. — Es condición humana el devenir. La Teología es ciencia humana: luego, como todas las cosas humanas, estará sujeta a la ley de la evolución.

La cuestión de la evolución aplicada a la Teología ha sido objeto de muy serios estudios en los últimos tiempos, sobre todo. El P. Ambrosio Gardeil O. P. dedicó a este problema su libro *Le Donné Révélé*, al cual siguió la gran obra del P. Marin Solá: *La Evolución homogénea del Dogma Católico*. Creemos que aún ahora son estas dos obras las más fundamentales en la materia, y en ellas vemos claramente trazada la línea del verdadero *devenir dogmático*, como explicación del contenido de la fe, sin que las fórmulas de expresión humana rompan la homogeneidad del dato revelado.

Todos los teólogos católicos admiten un devenir, una evolución en el dogma. No como evolución *transformista*, sino como evolución *homogénea*. Todos admiten un fundamento único permanente y siempre idéntico; las variantes sólo afectan a las formas de expresión.

El problema surge porque estas formas de expresión son lenguaje humano; su suerte parece entonces ligada a la versatilidad y contingencia de la misma locución humana. El problema es propuesto por el P. Gardeil en los siguientes términos: *La Teología tiene por punto de partida inmediato la*

verdad de la fe, vale decir, el Dogma católico. Por el Dogma ella está en comunicación con el depósito de la Revelación o lo revelado propiamente dicho. Y es, por consecuencia, que bajo la forma de dogma, lo revelado (*le donné révélé*), determina específicamente las conclusiones de la Teología. En este doble trayecto, que va de lo inmediatamente revelado al dogma y del dogma a las conclusiones teológicas, ¿estamos seguros y ciertos, se pregunta el P. Gardeil, que el valor propio del punto de partida —es decir, la autoridad divina— conserva todo su valor, toda su fuerza y que este doble desarrollo se realiza en una continuidad y homogeneidad perfectas? (*Le donné rev.*, Intr. XXII). El discurso humano, efectivamente, recorre un doble itinerario: uno que va desde los datos de la Revelación formal hasta el dogma; otro que, arrancando del dogma, llega hasta las denominadas conclusiones teológicas. Ahora bien, se pregunta el P. Gardeil, si en este largo trayecto es posible guardar una homogeneidad y continuidad perfectas.

La respuesta es afirmativa. La Iglesia y los teólogos católicos siempre han procurado salvaguardar la estructura unitaria de la doctrina revelada.

No se pregunta por la estructura variable o invariable de la revelación formal, sino dentro de la Teología. La teología no es la Revelación. En lo formalmente revelado no hay elaboración del discurso humano como en la Teología.

La Teología es la ciencia de la Revelación. Es una ciencia humana hecha con elementos humanos, bien que a partir de los datos de la Revelación formal. Su estructura de ciencia humana plantea el problema de la evolución. La Teología es posible porque la Revelación se hace mediante palabras y conceptos humanos que, como tales, son susceptibles de explicación y sistematización. Así como el alumno se aplica a entender lo que dice el maestro, la Teología aplica todos los instrumentos del saber humano para entender, explicar y sistematizar los datos de la divina Revelación. Por eso dice el P. Labourdette: "Ella (la Teología) ilumina la Revelación sistematizando sus datos, extendiendo el campo de sus consecuencias, poniéndola en contacto con todo lo que interesa al espíritu (*Dialogue Théologique*, pág. 14).

8. — Tenemos, pues, en Teología: 1) Principios —los datos de la Revelación recibidos por la fe— que constituye el punto de partida del saber teológico, como los axiomas en matemáticas. 2) La estructura formal de los principios: ciencia humana, raciocinio demostrativo, riguroso. Es una ciencia formalmente humana y natural, aunque radicalmente sobrenatural. 3) Objeto de la Teología: lo revelado virtual, específicamente diverso de la fe y de los demás hábitos científicos.

1) Principios.

Toda ciencia tiene su punto de partida, evidente en sí mismo, o en otra ciencia superior. Los principios de la Teología son las fórmulas reveladas;

más aún: el sentido que estas fórmulas tienen en la Revelación formal. Es indispensable, afirma Marín Solá, que Dios haya dado un sentido explícito a las fórmulas reveladas. En el ejemplo ya enunciado de San Juan, donde Jesús promete la Eucaristía: Yo soy el pan de vida... Yo soy el pan vivo que he descendido del cielo. Quien comiere este pan vivirá eternamente (Ioan. VI, 48 y 51), Jesús deliberadamente da a estas palabras su sentido propio e insiste sobre el mismo, a pesar de la incredulidad de los judíos, para descartar toda posibilidad de que se considere como mero símbolo lo que es realidad absoluta. La Revelación refiere las palabras y el sentido de las mismas. Igualmente, en la institución de los Sacramentos, la fundación de la Iglesia, el Primado de Pedro, nos han sido reveladas no sólo las palabras sujetas a una interpretación meramente subjetiva, sino también el sentido explícito dado por Jesús y perfectamente entendido por los Apóstoles y la Iglesia primitiva. Del mismo modo hemos recibido explícitamente las verdades fundamentales de la doctrina católica, los misterios de la Sma. Trinidad, Encarnación, Redención, Pecado original, etc., que constituyen, al mismo tiempo, el objeto de la fe y los principios de la Teología. Todo lo que nosotros conocemos por medio de la Sagrada Teología y la obra de los Santos Padres, no es más que la explicitación humana de aquella verdad revelada por Dios y consignada en el Antiguo y Nuevo Testamento.

2) Estructura formal.

Formalmente la Teología es una ciencia humana. Hemos dicho que todo conocimiento científico es universal y necesario; en caso contrario no hay propiamente ciencia. Universalidad y necesidad son las dos coordenadas del conocimiento científico. La ciencia prescinde del tiempo y sólo mira el nexo necesario que une las conclusiones a sus principios, esclareciéndolas a la luz de éstos.

El auge del positivismo vulgarizó la creencia de que la ciencia requiere un contenido empírico. La noción de ciencia aristotélico-tomista, más rigurosa, pide para la ciencia materia y forma necesarias; materia, vale decir, las estructuras ontológicas contenidas en las proposiciones universales; forma: la forma del silogismo demostrativo, ya que la ciencia es efecto de la demostración.

La ciencia demuestra aquello *que es*, por medio de aquello *por lo cual es*. El conocimiento científico se realiza asignando la causa formal: *De ratione scientiae*, dice Cayetano, *absolute ut distinguatur contra alios habitus est habere conclusiones visibiles in alio; i. e. in principiis; quia omnis scientia ex principiis oritur necessario*. (In I, q. 1. a. 2.). Es propio de la ciencia ver las conclusiones en sus principios. Cuando decimos que la Teología es ciencia, no queremos decir que demuestre sus principios —los datos de la Reve-

lación formal—, si no que la Teología recibe esos principios en la fe, desarrollando, a partir de ellos, todo su saber humano, para construir la ciencia humana suprema, en correlación necesaria con aquellos principios.

Ista doctrina, afirma Sto. Tomás, habet pro principiis primis articulis fidei, quia per lumen fidei infusum per se noti sunt habenti fidem; sicut et principia naturaliter nobis insita per lumen intellectus agentis. (In Sent. Prol. q. 1 a. 3) El hecho de que los principios sean dados no afecta para nada el carácter especulativo y científico de una disciplina. Lo que constituye la ciencia es la legitimidad lógica del proceso deductivo en materia necesaria y la demostración del objeto como término de la misma. Por eso diremos que hay ciencia teológica y no hay ciencia de los principios de la fe. Por vía deductiva no podemos determinar los contenidos de la fe; por vía inductiva el *habitus fidei* es principio de inteligibilidad en los misterios de la fe.

3) Objeto de la teología:

Los modernos hablan de *contenido*; los antiguos de *objeto*. La palabra contenido se refiere al objeto de la ciencia; pero no puede reemplazarse simplemente objeto por contenido. Objeto es una expresión mejor acuñada; por lo tanto merece que la sigamos empleando.

En el objeto distinguimos objeto *material*, *formal quod* y *formal quo*. Los teólogos modernos traducen objeto formal quod, por objeto formal *terminativo*; y al objeto formal quo, lo denominan: *motivo*.

Objeto material es todo lo que de alguna manera cae bajo la consideración de una ciencia.

Objeto formal terminativo es aquella formalidad o perfección que la ciencia considera y estudia en cada uno de los objetos materiales. Objeto formal terminativo de la Teología es Dios, bajo la razón de deidad. Objeto formal motivo es la luz bajo la cual considera su objeto terminativo. El objeto formal motivo de la Teología es la Revelación virtual. "La continencia virtual o implícita de una verdad en otra formal y explícitamente revelada, es lo que se llama Revelación virtual. Esta Revelación virtual es el concurso de la divina Revelación como causa remota, con la luz natural de la inteligencia, como causa próxima e inmediata para producir el asentimiento de la conclusión" (*S. Theol.*, I Pars, Introd. Ed. B. A. C. página 35).

Lo que formalmente constituye el objeto del conocimiento teológico es Dios no contemplado en la Revelación formal o explícita, sino a través de la Revelación virtual e implícita. Conozco a Dios por el conocimiento teológico en la medida que aquello implicado en la Revelación formal habla de Dios y puedo desarrollarlo. El instrumento de ese desarrollo es el razonamiento.

La Teología desarrolla así el contenido de la Revelación formal, o sea virtualmente revelada; los teólogos han discutido sobre la posibilidad que ofrece el desarrollo de ese contenido virtual. Según los faustores de la *Théologie Nouvelle*, el peso de la cultura, las preocupaciones de una época, pueden modificar sustancialmente aquel desarrollo. Decimos sustancialmente, pues la Teología debería renunciar a ser "una ciencia, hecha de nociones inmutables, de problemas intemporales y argumentos definitivos" (Bouillard, *Conv. et Grâce...* etc., pág. 211).

El objeto de la Teología es lo implícito en la Revelación formal. Aquella se supone invariable; es la palabra de Dios. El problema se restringe a la Revelación virtual.

9. — Dentro de lo revelado virtual, ¿cuál es el problema teológico?:

an sit aliquid implicitum
quid sit illud implicitum

El problema así planteado es intemporal; pregúntase qué es lo implícito en los datos de la Revelación formal.

Al responder a esto no entendemos cómo dos culturas puedan dar dos respuestas opuestas entre sí y legítimas a la vez. Sería volver a un nuevo averroísmo. ¿Qué valor real puede tener una respuesta conformada por las modalidades étnicas o históricas? Sería hablarse a sí mismo sin llegar a sondear la veta íntima del problema.

¿Qué es lo implícito en la Revelación formal? La respuesta a esta pregunta es toda la Teología.

En cuanto al desarrollo de lo implícito-virtual, tenemos dos caminos: el *razonamiento metafísico*, que descubre una propiedad esencial y necesaria: es el razonamiento propiamente teológico. El razonamiento físico, que descubre una conexión no metafísica, no es razonamiento propiamente teológico. Marín Solá distingue: virtualidad física-conexiva y virtualidad metafísica-inclusiva.

La Teología se constituye aplicando el razonamiento metafísico al depósito de la Revelación. La Teología es la verdadera metafísica de la doctrina sagrada. Toda conclusión teológica rigurosa está contenida en el depósito de la Revelación y de allí es explicitada por un razonamiento metafísico que descubre su conexión intrínseca con lo revelado formal. No implica algo adicional y extrínseco a la Revelación, sino intrínseco como ya contenido en ella. En virtud de esta conexión intrínseca y necesaria de la conclusión teológica, puesta de manifiesto en el silogismo demostrativo, se manifiesta que tal conclusión teológica invariable y necesaria pertenece de hecho al depósito de la Revelación, pudiendo ya ser definida como *de fe*. Por ejemplo, cuando para probar la existencia de Dios, partimos del

ser en movimiento, o del ser contingente, encontramos en el movimiento o en la estructura metafísica de la contingencia, la necesidad metafísica o absoluta del Primer Motor o del Ser Necesario.

Consiguientemente, contamos con un tipo de argumentación metafísica, donde la razón de la necesidad de la conclusión está contenida en la mayor del silogismo.

Cuando se trata de virtualidad física-conexiva, el razonamiento no posee el mismo vigor; luego no podemos obtener una verdadera conclusión teológica y puede darse lugar a error. Los teólogos ponen el ejemplo del fuego cuyo efecto formal es quemar. De este principio se deduciría que los tres jóvenes, en el horno, se quemaron; sería ésta, sin embargo, una conclusión errónea. Así se prueba que el razonamiento físico conexivo no sirve para una verdadera conclusión teológica.

En lo explícitamente revelado hay mucho implícito y este revelado implícito constituye el progreso dogmático.

Si esto implícito carece de gran profundidad, hasta el punto que basta una explicación de los términos para captar su contenido explícito, se denomina conclusión *implícita formal o inmediata*; en ella no hay conclusión propiamente dicha. Si se trata de un implícito tan oculto que exija una combinación de conceptos —razonamiento propiamente dicho— la conclusión, sin dejar de ser una explicitación de lo revelado, es con todo rigor conclusión conceptual y verdadera Teología ⁽⁵⁾.

La Iglesia tiene autoridad no sólo para proponer lo revelado, sino también para explicar todo el contenido implícito de la Revelación; entonces esa conclusión teológica, elevada al rango de fe, pasa a ser principio de la Teología.

En síntesis, para hablar de evolución en Teología, debemos distinguir los campos de la Revelación formal y de la Revelación virtual. Si podemos llamar a la Teología ciencia de la Revelación, esto es cierto con respecto a la Revelación virtual. De la formal sólo hay fe; pero no ciencia.

(5) En la Revelación formal no tenemos visión quiditativa; pero los conceptos de que se vale pueden ser claros y quiditativos.

Quiditativos son los que expresan una esencia completa. No quiditativos o confusos son los que distinguen la esencia por la suma de sus accidentes. Por ejemplo, la Apologética puede llegar a un conocimiento confuso de la Persona divina de Cristo; la Teología a uno claro.

En el concepto quiditativo distinguimos aprehensión y comprensión. El concepto humano que expresa lo revelado formal es aprehensivo y quiditativo. Aunque aprehendido por la fe, expresa propiamente el misterio. Es aprehensivo, y sólo parcialmente comprensivo, en cuanto posee un determinado contenido formal.

El revelado virtual se intercala entre lo aprehendido, y lo que sería posible en una comprensión perfecta de todo el contenido. El revelado virtual comprende verdades implícitas pero verdaderamente reveladas... La Iglesia no tiene necesidad de una nueva revelación para conocerlas; basta la asistencia divina en el razonamiento humano que emplea para deducirlas (Marín Solá, op. cit., I, 272).

10. — La evolución en Teología sólo puede referirse, en sentido preciso, al contenido implícito en la Revelación, o sea el denominativo revelado virtual.

La evolución o desarrollo de este contenido virtual, debe ser un desarrollo homogéneo, que no altere los cuadros de la Revelación formal. Si una verdad está implícita en otra, su explicación no puede ser tal que corrompa a aquélla que la escondía en su seno. En tal caso la revelación formal sería errónea. El devenir en Teología debe tener en cuenta que dicha ciencia, aunque formalmente es una estructura conceptual humana, objetivamente es sobrenatural. La palabra humana, fuera de su significado formal, tiene un caudal enorme de contenido implícito. Su condición y su textura eminentemente humana, le impiden expresar todo el misterio. Por eso, siempre será posible dilucidar aquel caudal implícito.

Las teorías del devenir instan sobre el valor de la palabra humana y su fragilidad para servir de vehículos a la Revelación.

La función de la palabra es significar. En el acto de significar tenemos modalidades significativas. En general, termina en la cosa significada.

En la palabra humana, como funciones primordiales de significación, están: el *sustantivo*, que significa la cosa, *res sine tempore*, independiente del tiempo. El *verbo* significa *acción* y consigna *tiempo*. La cosa, en su estructura esencial, es abstracta: abstrae del tiempo. En sí no está ligada estructuralmente a lo *histórico-temporal*. Tienen valor histórico los hechos: no las cosas. El hecho es acción en el tiempo y, como tal, *temporal*. Las cosas, en cambio, son eternas, vale decir, *atemporales*.

Podemos inferir de lo dicho, que el sustantivo significa: *res*, la cosa, en su valor absoluto, sin ninguna connotación temporal. Cuando hablamos de relaciones en la Trinidad, la Transubstanciación en la Eucaristía, nuestras palabras significan en absoluto, prescindiendo del tiempo actual, pretérito o futuro. Aún cuando significamos un hecho temporal, p. e. la Encarnación, ocurrida en el tiempo, significamos una realidad absoluta, que colocamos en un tiempo dado de la existencia histórica.

Las concepciones científicas son universales y necesarias. Para una ciencia de las cosas de Dios debemos valernos de expresiones no ligadas al tiempo y que, en su estructura, no estén subordinadas a una época determinada, sino que hayan adquirido un valor humano significativo para el hombre en sí, de un modo universal y necesario. Es necesario, dice el P. Gardeil, que la afirmación humana posea una capacidad de absoluto, que escape a la movilidad de los acontecimientos históricos (*Donné Rev. Intr. XIV*). La Universalidad es propia del conocimiento intelectual-abstractivo. La creatura intelectual puede, en consecuencia, recibir un mensaje oral e interpretarlo fuera de las contingencias de tiempo y lugar.

Contra tal posibilidad se alza el Evolucionismo historicista ⁽⁶⁾.

El evolucionismo historicista pasa, sin más, de la evolución en la Revelación virtual, a la Revelación formal. Las conclusiones teológicas no se explican como explicitación del contenido de la Revelación virtual sino que se explican por la época, por la cultura, por las preocupaciones personales del autor. No negamos que, sin duda, alguna influencia existe. Pero negamos que estos factores históricos sean la razón de ser de la nueva conclusión teológica. Una cosa es un cambio de fisonomía accidental; otra un cambio de estructura substancial. El historicismo teológico no está condenado porque se haya pretendido llevar a la Teología aportes históricos, sino porque se la ha desvirtualizado, poniéndola como un fenómeno histórico-cultural, nacido por determinadas condiciones peculiares, en el suelo de la civilización occidental. Así, la Teología medioeval sería específicamente distinta de la Teología hodierna.

Y caeríamos irremisiblemente en el absurdo. Tendríamos el curioso fenómeno de que el contenido virtual de la Revelación formal, y esta misma Revelación, han variado según los acontecimientos históricos de los siglos V, VIII y XX.

El evolucionismo historicista no ve una necesidad interna del dogma para su evolución. Ve una necesidad externa: la necesidad de ser actual. No importa que el Dogma interprete o no el depósito de la Revelación; importa su consonancia con la Filosofía moderna, o bien con el último sistema puesto de moda. Una Teología tal ha perdido su razón de ser y navega a la deriva.

El relativismo dogmático asume dos actitudes: una es tratar históricamente los problemas teológicos, sin hablar de evolución, pero refiriendo a los cuadros históricos la razón de ser de los mismos, poniendo de relieve las opiniones de los teólogos, no en función de la verdad o del error, sino del círculo de cultura del autor; callando la evolución homogénea del dogma para señalar las opiniones heterogéneas, sin mostrar el nexo interno de unidad en la verdad dogmática; interpretando todo desarrollo teológico como dependiente del tiempo; haciendo hablar a la historia en contra de la Revelación o de la doctrina de la Iglesia.

11. — Otra actitud menos cautelosa que la primera procura compaginar la inmutabilidad del dogma, firmemente asentada por el Concilio Vaticano, con una evolución de tipo historicista sin caer en el relativismo. Hácese incapié, principalmente en la relatividad de los conceptos humanos para significar los misterios de la fe. Pónese en el seno de la evolución

(6) Es el historicismo dogmático a que se refiere la *Humani Generis*: "Existe igualmente un falso historicismo que se atiene sólo a los acontecimientos de la vida humana, y tanto en el campo de la filosofía como en el de los dogmas cristianos, destruye los fundamentos de toda verdad y ley absoluta".

dogmática un absoluto. Este sería un absoluto de afirmación y no de representación. Tal absoluto de afirmación sería invariable a través de todos los cambios de conceptos, métodos y categorías con que se expresaría el dogma.

¿Qué nos quedaría del dogma de la Trinidad si modificamos las nociones de Persona, de relaciones, de procesiones, etc.? ¿Qué absoluto de afirmación quedaría de la Eucaristía si negamos el concepto de transubstanciación? Tal distinción poco feliz, lo único que justifica, *por parte del objeto*, es un cierto *fideísmo* o *agnosticismo teológico*, no por involuntario menos real. *Por parte del sujeto* no logra superar el *relativismo conceptualista* que procura evitar.

1) Se da el agnosticismo teológico en el supuesto que la Teología no pudiera llegar más que a los fenómenos externos, sin penetrar en el nexo lógico-ontológico absoluto y necesario que une las conclusiones con sus principios, es decir, con los datos de la Revelación formal.

Ahora bien, el nexo lógico-ontológico permanece inaccesible como un absoluto que se presupone y hasta el cual no puede llegar la razón. Luego, concluimos, contamos con un verdadero agnosticismo teológico. Hemos renovado las posiciones históricas de la Escolástica decadente de los siglos XIV y XV.

El silogismo requiere una explicación. Una teología que se limita a la descripción de los fenómenos externos, es una teología positiva. La descripción histórica es una descripción de fenómenos. Puede darse una escala de grados: desde una teología nominal y puramente literaria, hasta otra que procure ahondar y poner de relieve el nexo interno del desarrollo dogmático. Y aunque la Teología no tenga por objeto la Revelación formal, y, consiguientemente no pueda darse una ciencia del objeto de la fe, sin embargo, es posible obtener una inteligencia de los mismos, con la sola explicación de los conceptos en ella empleados. Pero la Teología, en cuanto ciencia, puede ver la necesidad de las conclusiones y el valor de su conexión con los datos de la Revelación formal. Cuando la mente no penetra el nexo lógico, que une las conclusiones con sus principios, tenemos el agnosticismo teológico.

La segunda premisa del silogismo se evidencia de la siguiente manera: La función de la ciencia es ver. Ahora bien, si el verdadero objeto de la ciencia teológica permanece inaccesible a la razón humana, no habrá ciencia. Y sin más, concluimos que hemos reemplazado la Teología por un fideísmo más o menos agnóstico.

2) En segundo lugar, —*por parte del sujeto*— no se logra superar el relativismo conceptualista. Si la representación es contingente, el juicio formulado será también contingente y relativo. Y como la verdad cientí-

fica reside en el juicio, la verdad teológica será siempre relativa y contingente. Hemos llegado así a la imposibilidad lógica de obtener una verdad teológica absoluta y necesaria.

Las conclusiones que se pueden deducir son obvias: Si consideramos que todo el material de la representación es algo temporal y relativo, nacido en el seno de la historia, y fruto de ciertas culturas, la concepción del dogma también ha de ser relativa. Consiguientemente, esta cuestión, analizada desde su sujeto, no supera el relativismo dogmático.

Por otra parte, es evidente la imposibilidad de evitar el relativismo dogmático, si sostenemos que la verdad reside en el juicio y que todos los materiales del juicio se obtienen mediante la representación. A una representación relativa seguirá un juicio relativo y, necesariamente, una verdad también relativa.

ALBERTO GARCIA VIEYRA O. P.

LA SUBSTANCIA

1. — GENESIS DE ESTA IDEA.

Los razonamientos de estas páginas ⁽¹⁾ suponen ya formadas las ideas siguientes, que orientan los análisis y fijan otras etapas de la dialéctica. Puesto que el ser compuesto de esencia y de ser, de potencia y acto, implica alguien que participa y algo participado; puesto que el ser contingente actual y posible no se explica sino porque es o porque puede ser querido libremente, la existencia presente en este mundo se revela como una dádiva, como un libre regalo de amor. Es lógico preguntarse en seguida: ¿qué es necesario que sea el ser, y qué han de ser los seres, para ser capaces y susceptibles de amor, para amar y poder ser amados? Si el ser es una ofrenda, ello supone que puede y debe ser acogido, porque la respuesta a la ofrenda es, ante todo, el acogimiento, que la reconoce como tal y le testimonia gratitud. Tanto por parte del donante, como del obsequiado, implica una actitud en la que la inteligencia y la voluntad juegan su papel. ¿Qué deben ser, pues, los seres que se ponen en presencia los unos de los otros, para que esa actitud sea posible y necesaria, para que sean capaces de llamado y de respuesta?

Estas preguntas marcan un neto progreso hacia las particularidades de lo real, que procuramos discernir en su distinción y originalidad. Son, por lo demás, paralelas a otras.

Al terminar la discusión sobre la esencia y la existencia subrayábamos, en primer término, que después de haberse desenvuelto al nivel del ser trascendental y de la razón, esto es, después de haberse mantenido en las generalidades, la dialéctica debía llegar a las especialidades de las cosas, y descender al plano del entendimiento, que se presentaba con todo el orden de las esencias. Dado que la distinción de esencia y existencia asegura

(1) Este artículo es una parte de la *Dialéctica de la afirmación* actualmente en prensa. Constituye el capítulo I del libro III, cuyo título es "Las categorías". El libro I trata de la idea del ser y de los trascendentales (lo uno, lo verdadero, lo bueno, lo bello) y responde a la pregunta sobre qué es existir. El libro II trata de las divisiones del ser, vale decir, de la analogía. Esas divisiones son el acto y la potencia, la causa eficiente y la causa final. El libro III se circunscribe a las categorías o predicamentos.

la transición de uno al otro plano, en función de ella deberá precisarse lo que son, respectivamente, el ser y sus relaciones, determinando "sus categorías". Ahora bien: esto se aparece como ineditamente realizable a quien piense que todas las esencias se vinculan con la existencia y son, al mismo tiempo, diversas, por lo que se refieren a ella diversamente. La primera precisión que debe traerse a luz es la de las relaciones de la esencia con el *esse*.

"Las esencias (es decir, los contenidos objetivos de pensamiento), que vinculamos en su totalidad a lo absoluto del *ser*, y que designamos con el nombre de *seres* (*entia*, *ὄντα*), son múltiples y diversas no solamente en sus notas representativas, sino también en su vinculación con la existencia concreta; en realidad, cada una de ellas no existe realmente sino de acuerdo a las respectivas condiciones que le son propias: si todas se anudan de uno u otro modo a una "subsistencia", todas no son, por sí mismas y según sus notas representativas, "subsistencias". *οὐσίαι*. Su mayor o menor proximidad a la existencia en sí, a la "subsistencia", se lee en el modo particular de su esencia misma, tal como se presenta a nuestro pensamiento; por ejemplo, un objeto de pensamiento tomará la realidad de una substancia, ese otro de un accidente, aquel otro de una potencia, o de un acto, o de una relación, o de un devenir; además, dado que nuestra facultad de abstracción nos permite desgajar diferentes aspectos en esos objetos, cada aspecto particular participará realmente del *ser* en la misma proporción en que participaba de la totalidad de donde lo aislamos: un aspecto tendrá la realidad de una abstracción objetiva, ese otro la realidad puramente relativa que conviene al modo intencional, o la realidad propia de una actividad subjetiva, etc. La determinación general de esta relación con lo absoluto del ser constituye, si se quiere, la Lógica, pero ante todo constituye, propiamente hablando, en la concepción aristotélica, la Metafísica, la *πρώτη φιλοσοφία*, es decir, la elección de los modos del ser bajo la norma del primer principio" (2).

Así, la distinción entre substancia y accidente, o mejor aún, la formación de la idea de substancias, en plural, y de sus accidentes, es el primer paso hacia un concepto más determinado del ser concreto. Si con ello la idea del ser pierde algo de su transcendencia, en cambio, "al explanarse en sus modos, se acerca más a lo real, y proporciona al conocimiento cuadros más precisos y utilizables: pérdida aparente, que es precio de ganancia real" (3).

El procedimiento, por otra parte, debe ser verificado, para que el término "categorías" no induzca a engaños. Desde que se trata de saber cómo se predica el ser de cosas diversas, puede parecer que esas categorías

(2) Cf. JOSEPH MARECHAL, S. J., *Le point de départ de la Métaphysique*, cahier 1, 1927, pág. 67.

(3) Cf. A. D. SERTILLANGES, *Saint Thomas d'Aquin*, 1910, T. I. pág. 65.

o "predicados" se deduzcan de nuestras maneras de afirmar — con lo que reflejarían más bien nuestros modos de pensar o de atribuir una cosa a otra, antes que los modos objetivos y reales de ser. En ese caso no serían nada más que categorías del lenguaje y de la gramática, y su alcance metafísico sería restringido, por no decir nulo. Para lo que concierne a Aristóteles, que entiende por ellas las grandes divisiones del contenido de los conceptos, y no las de las formas de los juicios, el historiador se pregunta si su fuente, a los menos para "algunas de ellas, no es la forma de la atribución, más o menos transpuesta, *objetivada* en la realidad. Evidentemente, no se encontrará en Aristóteles una deducción de las categorías a partir del acto de la afirmación: no se encuentra siquiera una justificación de esta lista", (4) en la que Kant no veía sino una rapsodia. No obstante, si Aristóteles las vinculaba al ser, que es la forma de nuestra afirmación, esta deducción debe ser posible. Justamente, la finalidad que se persigue aquí, por encima del modo humano de juzgar, que consiste en atribuir un predicado a un sujeto, es discernir el ser mismo y la relación que guardan las cosas con él, tal como se traduce en la forma objetiva de la afirmación, o en su objeto formal. Todo el esfuerzo consiste, pues, en librarse de las categorías del lenguaje y de la gramática en lo que tienen de contingente, para asir en lo real y en la afirmación objetiva esa relación necesaria con el ser.

Tal relación puede ser inmediata o mediata, y según esta primera oposición se forman las ideas de substancias y de accidentes, cuya distinción aparecerá fundada sobre la del acto y la potencia, y ligada, por ende, con los primeros principios del ser. El establecimiento de las categorías es menos un análisis descriptivo y sociológico de la cognición, que una deducción metafísica a la luz del ser como tal. Mostrará cómo las engendra la distinción entre esencia y existencia, al determinar otras composiciones.

En función de esas premisas, la definición de la sustancia a partir de la distinción real entre la esencia y la existencia surge de suyo. Se llama sustancia a toda esencia que tiene existencia en sí misma. Es lógico, entonces, que quienes no reparan en esta distinción propongan con independencia de ella una definición diferente, y consideren la sustancia como el ser en sí. Esta última fórmula, que S. Tomás descarta expresamente (5) en provecho de la otra, es la defendida por Suárez (6). Tales variantes en la expresión son, pues, algo más que matices, ya que se vinculan a los principios de los sistemas.

De la concepción suareziana a la de Descartes, no es mucha la distan-

(4) Cf. S. M. LE BLOND, *Logique et méthode chez Aristote*, pág. 53.

(5) Cf. S. THOMAS, *De potentia*, q. 7, a. 3 ad 4; 1^a parte, q. 3, a. 5 ad 1, y IIIa. parte, q. 77 a. 1 ad 2.

(6) Cf. SUAREZ, *Disputationes Metaphysicae*, disp. 32, sect. 1, n.º 5.

cia que debe franquearse. "Tan pronto como concebimos la substancia, concebimos algo que existe de tal suerte que no necesita sino de sí misma para existir". Pero Descartes percibe bien la oscuridad de la frase: *no tener necesidad sino de sí misma*, pues, "hablando con propiedad, no hay más que Dios que pueda considerarse así, y no se da ninguna cosa creada que pueda existir un solo momento sin ser sostenida y conservada por su poder". Confiesa, por tanto, que el término no es unívoco aplicado a Dios y a la creación, porque en él no podemos concebir distintamente ninguna significación que convenga a los dos. Sale fácilmente de apuro, observando que entre las cosas creadas algunas no podrían existir sin el socorro de otras, por lo que se llaman accidentes, mientras que las substancias no necesitarían sino del concurso de Dios ⁽⁷⁾.

Esta explicación carece de rigor. Sin embargo, el *Vocabulario técnico y crítico de la Filosofía* acepta esta interpretación y, también para él, la "substancia es lo que existe por sí mismo sin suponer un ser diferente, del que sería un atributo o una relación" ⁽⁸⁾. Spinoza hablaría en modo análogo, pero dejando a un lado las distinciones de Descartes, para restringir la noción de substancia a la de independencia absoluta ⁽⁹⁾. Escribía: "Por substancia, yo entiendo lo que es en sí y se concibe por sí, o sea, aquello cuyo concepto no necesita, para formarse, del concepto de ninguna otra cosa". No hacen falta exégesis para advertir allí el origen del espinosismo y de su monismo de la substancia.

Nosotros creemos, por el contrario, que para la redacción de las fórmulas nos es necesario tener en cuenta nociones anteriormente elaboradas y principios ya adquiridos: la analogía y la repartición de los seres sobre dos planos, el del participante y el de lo participado. Por tanto, la definición de substancia se establecerá a partir de nuestro mundo, pero respetando las variedades de los seres y, sobre todo en lo que a ella respecta, la posibilidad que tiene de realizarse de otro modo fuera de nuestro campo. La fórmula redactada en función de la proporción y de la distinción de esencia y existencia tiene en cuenta esos requisitos, porque al definir la substancia tal como es al nivel del ser que participa, introduce la oposición entre quien participa y lo que es participado, y, dado el caso, proporciona el medio de discernir cómo se verificará ella en el seno del Ser de quien todo participa, sin que Él participe de nada. De este modo, la substancia se comprende de muy otra manera; tiene el mérito de vincularse inmediatamente al ser, y de regirse por él más bien que por nuestros modos subjetivos de pensar, por lo que puede pretender la objetividad. Ahora bien: con

(7) Cf. DESCARTES, *Les principes de la Philosophie*, part. 1, n.º. 51. (Adam-Tannery A. 9, pág. 47).

(8) Cf. *Vocabulaire technique et critique de la Philosophie*, 1926, pág. 817.

(9) Cf. SPINOZA, *Ethica*, p. I, definitio 3.

ello queda a la luz el punto de vista desde el que es abordada. En nuestra *Psychologie Réflexive* ya tratamos de la substancia, pero solamente desde el ángulo del sujeto pensante, para reconocerle este carácter en virtud del análisis de sus actos ⁽¹⁰⁾. Las discusiones iniciadas entonces no se prosiguen aquí, porque ya no argumentamos acerca de un caso particular, sino en general, para mostrar que el ser, en cuanto tal, es ante todo substancia. En lugar de simples repeticiones es menester confirmar, recurriendo a los primeros principios, la idea de substancia ya verificada por el hombre, y darle el alcance absolutamente necesario del ser.

2. — EL SER Y LA SUBSTANCIA

El punto delicado es el siguiente: si es necesario vincular la substancia al ser como tal, que es la forma objetiva de nuestro juicio y que no es reconocido fuera de este dato, importa discernir su ligazón en este mismo acto, y separar en él, a propósito de la substancia, lo que es propiamente modo humano de conocimiento y lo que es exigencia del ser. En una palabra, hay que distinguir el *modo de la atribución, del modo de la afirmación*.

Puede ser, en efecto, que la idea de substancia nazca en nuestro espíritu por el hecho de que nuestros juicios atribuyen predicados a sujetos, y Kant explica su origen de este modo. Observa que, a menudo, las mismas ideas sirven alternativamente de sujetos y de atributos, según los diferentes juicios; por ejemplo, cuando digo: Pedro es *hombre*, y el *hombre* es mortal. Sin embargo, no es posible trastocar indefinidamente los papeles, y llegamos finalmente a la idea de un sujeto, que no es sino sujeto, sin que jamás se lo pueda tomar como atributo, porque todo lo decimos de él, pero él no puede ser dicho de nada. Tal sujeto no es otro que la idea de substancia, que se convierte en la condición última del juicio de atribución objetiva. El *Vocabulario de la Filosofía* reconoce oficialmente este sentido: la substancia es "el concepto *a priori* que resulta de la forma del juicio categórico, en tanto que éste consiste en afirmar o en negar un predicado de un sujeto. . . . Tiene por esquema la permanencia de la cantidad de materia" ⁽¹¹⁾. Esta última observación es bastante lógica. ¿Qué es afirmar o negar un atributo de un sujeto, sino referirse mediante el pensamiento a un dato sensible, que calificamos? Este dato sensible, ¿qué puede ser, sino material? En consecuencia, la substancia no tiene otro esquema normal que esta permanencia de la cantidad de materia. La distinción y la composición del predicado y del sujeto entrañarán la de substancia y de accidentes. "La idea de substancia, pues, es ante todo, como lo pensaba Kant, la forma abs-

(10) Cf. ANDRE MARC, *Psychologie réflexive*, T. 2, livre 3, ch. 2, § 1.

(11) Cf. *Vocabulaire Technique*, pág. 818.

tracta del juicio de predicación" (12). Por consiguiente, la realidad de la substancia es concebida como el soporte de todas las cualidades que podamos imaginar. Pero lo difícil es comprender lo que es la substancia frente a esos atributos, gracias a los cuales se hace inteligible para nosotros. En tanto que es distinta de ellos, debe tener una inteligibilidad propia; empero, como no es cognoscible sino por ellos, esa inteligibilidad propia no aparecerá mientras sea distinta de ellos. Con todo, la substancia debe poseer esa inteligibilidad. Les sirve de soporte, pues, "de una manera imposible de concebir; será absolutamente desconocida y, en consecuencia, el término quedará vacío" (13). ¿Es menester, por el contrario, que no tenga inteligibilidad sino por sus atributos? No es sino su totalidad, sin poder distinguirse de ellos.

Esto es más grave. Vincular la substancia a la composición del predicado y del sujeto, de la que sería condición esencial, es vincularla a nuestra manera humana de juzgar, y nada más que eso. Es mostrar en ella una necesidad de nuestro espíritu, en tanto que humano pero no una necesidad de nuestro espíritu en tanto que espíritu, ni del ser en tanto que ser. No es consagrarla absolutamente, con independencia de nosotros, sino sólo reconocerle un valor relativo. Para el metafísico, en fin, es insuficiente.

Si esta argumentación se juzga a la luz del ser, se revela como insostenible, porque la idea del ser es, de todas las ideas, la más incapaz de entrar en las categorías del predicado y del sujeto y, por tanto, de prestarse a su composición o a su distinción. Hace saltar en astillas esos cuadros del juicio, y disuelve la idea de substancia, que se apoyaba sobre ellos.

Quien quiere convertir el ser en un atributo, aunque fuera el atributo universal, o a la inversa, quien quiere hacerlo el sujeto de todos los atributos, se da a una tarea imposible y contradictoria, sin duda alguna. Un atributo se dice de un sujeto porque, formando parte de su comprensión, está contenido o implicado en él, y porque es posible una cierta distinción entre ellos, aunque más no fuera que la de la parte y el todo. Pero, ¿cómo aplicar esas consideraciones a la idea del ser, si en vez de tratarse de una parte de un sujeto, ella es su todo y, por ende, no puede considerarse como una cualidad separada? Y eso se debe a que el ser no es un *predicado*. "No puede identificárselo con el atributo universal porque, en lugar de estar contenido en todos los sujetos, los contiene a todos" (14).

¿Quizá fuera más bien un sujeto, el sujeto universal? ¡En este caso, sería la substancia! No todavía; y siempre por las mismas razones, ya que la distinción entre el sujeto y sus cualidades "conduce a rehusar al sujeto el valor privilegiado que se le atribuye cuando se busca en él una repre-

(12) Cf. *Vocabulaire Technique*, pág. 820.

(13) Cf. *Vocabulaire Technique*, pág. 820.

(14) Cf. LOUIS LAVELLE, *De l'être*, pág. 99 (1928) o pág. 154 (1947).

sentación adecuada del ser" (15). Siempre debe ser representado como un soporte en algo diferente de lo soportado por él; ahora bien, el ser nunca puede entenderse así, porque se identifica con la totalidad de lo que soporta, que sería nada sin él. "El ser no puede identificarse con el sujeto universal, precisamente porque no puede discernirse de la totalidad de sus atributos" (16).

Es perentorio, entonces, demostrar que las categorías de sujeto y de predicado deben ser dejadas de parte cuando se quiere dar razón del ser, y que si la categoría de substancia se les liga indisolublemente, también resultará volatilizada. La forma del juicio, reducida a mi forma de la atribución, arruina la idea de substancia, en lugar de fundarla sobre lo absoluto.

Pero, felizmente, la forma del juicio no se reduce a eso, porque además de la cosa dicha, está el verbo o el acto de decir, y el papel de ese verbo "ser" no debe reducirse a la simple función de cópula. No es una simple ligazón entre el atributo y el sujeto, sino que designa ante todo la existencia de un término y su inscripción en el universo. Porque el verbo, es afirmación, es posición. Esto último incluso se aparece a nuestro espíritu como más profundo que la vinculación del sujeto y del predicado. Así como esta vinculación caracteriza al pensamiento humano, también la función pura del ser como verbo revela algo en nuestra razón, que se refiere al espíritu tanto como al ser en cuanto tal. Eso transforma la representación de la substancia, lo mismo que su justificación, porque las sitúa más allá de las categorías puramente gramaticales y lingüísticas, en la metafísica misma.

Surge, pues, de los razonamientos que preceden, que la función típica del ser, y su privilegio único, es que todo depende de él, mientras que él no depende de nada, sino que es independencia pura. El conocimiento le debe su acabamiento en la afirmación por la posición absoluta del objeto, pues le debe su elaboración en la abstracción, donde penetra con él hasta la suprema aprehensión de lo real. Al constituir la objetividad misma de la abstracción y del juicio, y, consecuentemente, la unidad del conocimiento y de lo conocido, tanto como su distinción, es absolutamente la última palabra del pensamiento, de lo real y de sus relaciones, porque decide acerca de ellos sin apelación, desde el momento en que los establece y los opone al apostarse él mismo en ellos. Cuando todo se ha establecido por su virtud, el se establece por sí, de sí: es "autoposición".

Revelada por el análisis de la idea del ser, esta primera verdad ha sido confirmada sin cesar en casi todas las etapas. En la confrontación del ser

(15) Cf. LOUIS LAVALLE, *De l'être*, pág. 101 (1928), o pág. 156 (1947).

(16) Cf. LOUIS LAVALLE, *De l'être*, pág. 101 (1928), o pág. 156 (1947).

y de la nada, donde se aparecieron como imposibles tanto la afirmación categórica de la nada absoluta como la negación radical del ser, éste siempre se mantuvo erguido contra las tentativas por abatirlo. Y ya que no pudo ser arrasado, se impuso absolutamente, afirmándose por sí mismo, siempre indiviso de sí.

Después aparecieron antinomias que creyeron sacudirlo, al introducir en él la contradicción, que él se rehusa a admitir; empero, esos ataques no modificaron lo esencial. Así, en el devenir, el ser se mostró como un acto que *se hace, se completa* en el sentido fuerte y reflexivo del verbo, y, por tanto, se afirma una vez más, aunque progresivamente. Pero en este progreso se mantiene siempre indiviso de sí, porque a cada instante se orienta hacia todo lo que debe y quiere ser, en función de lo que ya devino. ¡Esa es su condición! Sin duda, admite en él ese no-ser que es la potencia; pero también ésta es una esperanza, una capacidad de acogerlo, para que sea él mismo. Mientras que la potencia no es real ni definible sino por el ser, éste es real y comprensible por sí mismo. Todo es por él, que es por sí mismo; todo es para él, que es para sí mismo. No la realiza ni perfecciona sino para perfeccionarse y realizarse a sí mismo. Bajo el rostro del acto se reconoce, entonces, el ser, su autonomía, su independencia. Uno y otro, siendo por sí mismos, son autopoición.

Esta suficiencia del ser y del acto se acentúa aún más a propósito de la finalidad, que muestra al acto organizándose a sí mismo como un todo que es por sí. En fin, en el capítulo sobre la esencia y la existencia, se hizo manifiesto que el papel principal vuelve a corresponder al *ser*, concebido como acto último, para explicar la consistencia y la determinación propias de lo actual, por contraste con lo posible. Es él quien, finalmente, convierte al ser en un todo indiviso, autónomo, independiente.

Por tanto, el análisis del ser y de sus divisiones, ya que conduce a discernir en él lo que es por causa de otro y lo que es por sí mismo, también fuerza a concluir que el ser es, en primer lugar, lo que es por sí mismo, porque es una necesidad para él, mientras que el ser por causa de otro es una contingencia, una simple posibilidad. "Una noción del ser, necesariamente ligada a la del ser universal, es la del ser por sí... Engloba y reúne todo el ser. Por ende, es necesariamente por sí... Si se quiere... designaremos este estado del ser universal con la expresión "ser en sí", más bien que por la expresión "ser por sí". Ser en sí, ser cosa en sí, es, pues, un atributo, un modo necesario del ser universal, objeto del espíritu. Pero, ¿qué es esto sino la noción de substancia? La substancia es precisamente el ser considerado como cosa en sí. El ser en estado substan-

cial, por tanto, posee por sí mismo todo lo que es necesario para ser. No reclama ninguna otra cosa extraña a él" (17).

El ser es, en primer lugar y ante todo, substancia, y esta categoría es anterior a cualquiera otra; es requerida en virtud del principio de no-contradicción, para que el ser sea verdaderamente idéntico a sí mismo, y permanezca siendo lo que es y debe ser. En consecuencia, si la idea de ser se ha subdividido en las parejas siguientes: lo múltiple y lo uno, la potencia y el acto, la esencia y la existencia, que se responden entre sí; lo uno, el acto y el *esse* son primeros allí, mientras que lo múltiple, la potencia y la esencia son segundos. Es menester, entonces, ligar inmediatamente el ser a lo uno, después al acto, después al *esse*, y en la misma línea agregar un nuevo eslabón: la substancia. De la substancia al ser, como de la substancia al acto, el vínculo es directo. El Ser, la Unidad, el Acto, el *Esse*, la Substancia, son otros tantos nombres de una sola y misma realidad, cuyo conocimiento se precisa poco a poco. Si no fuera substancia, el ser no sería ya ser, porque ya no sería por sí, y este carácter, que le es propio, ya no estaría justificado.

Debe recordarse, en efecto, que desde los primeros capítulos de esta obra el ser se ha presentado como aquello por lo cual cada cosa es lo que es, pues él mismo es interioridad. La substancia da precisamente a entender cómo el ser es lo que es, cómo es interioridad, porque así es precisamente sujeto por sí mismo, en sí mismo. Hace un instante ha sido llamada cosa en sí, sólo para ser fieles en la cita de un autor, pero sin aceptar o retener esta expresión, que puede prestarse a confusiones y sonar mal a ciertos oídos. Más que una inerte cosa en sí, donde no aparece la interioridad, que, sin embargo, es soberanamente inteligible para el espíritu, el ser es sujeto en sí, porque se muestra y hace acto de presencia en sí mismo. Así se subraya mejor esta interioridad en donde el pensamiento puede re-asirse en tal ser que es ante todo lo que el propio pensamiento es: un sujeto en sí, que se identifica a sí mismo. En este sentido, el ser no es un puro objeto en mayor medida de lo que es cosa en sí; es, primeramente sujeto. Entendida de este modo la substancia se define ante todo en sí misma, y no por una relación con cualquier otra cosa; no será de primera intención soporte de atributos, sino que deberá plantearse la cuestión de cuándo y por qué habrán de agregársele "cualidades" distintas, pues no parece que las exija siempre y en todas partes en virtud de su noción. Se vincula al ser en primer lugar, y para nada al devenir. No es exigida por éste sino en la medida en que implica al ser en el seno del movimiento. Esto quiere decir que, si el devenir no es necesario para que

(17) Cf. A. GARDEIL, *Ce qu'il y a de vrai dans le Neo-Scotisme*, en *Revue Thomiste*, 1901, págs. 435-436.

existan el ser y la substancia, la substancia en cambio, se requiere para que haya devenir. Sin duda, ella sola no basta para explicarlo, pero es excesivo pretender "que aquí no puede servir para nada" y borrarla, como hace Hamelin, de la lista de los "elementos principales de la representación" (18). La verdad es que se inserta en ella con el rango que le corresponde, aunque más bien como el elemento principal de la *afirmación*.

Además, lo más importante en la substancia es la variedad de acepciones de que es susceptible por causa de la analogía. Puesto que la substancia es una exigencia del ser, debe ser análoga como él. Pero, así como él admite una diversidad de seres, ella debe admitir una diversidad de substancias. Importa evitar el escollo donde cayó el monismo de Spinoza, como consecuencia de una concepción demasiado rígida de las nociones. Si comprendéis sin matices y siempre en toda su fuerza la definición de que la substancia debe ser y concebirse por sí misma, concluiréis que en ella toda dependencia es imposible, y que para ser una, debe ser única. Por el contrario, esta consecuencia no será necesaria si la definición admite diferentes grados de realización. Y esos grados diversos, susceptibles de verificar esta misma definición, son evidentes en la doctrina que determina la idea de substancia en función de la proporción entre esencia y existencia. Puesto que la substancia se une en primer lugar al *esse*, se verificará allí donde el *esse* sea puro. Pero también se verificará allí donde el *esse* entre en composición con la esencia, ya que, comunicándose con ella, le comunicará su propia consistencia, y se afirmará él mismo al afirmarla. Además, como las esencias, que son directamente susceptibles de existencia, son diversas, su diversidad hace que sea posible en ese plano una diversidad de las substancias. El monismo rígido de Spinoza está descartado *a priori*. Seguramente la necesidad de esas diversas substancias en el ser no es igual, y podrá ocurrir que el análisis demuestre que una sola es absolutamente necesaria, mientras que las demás no son más que un hecho contingente, una posibilidad. Pero ese "monismo de la substancia" que es, sin duda, la parte de verdad oculta en el spinozismo, ya no tendría nada de panteísmo. Por lo demás, esta substancia perfecta, este "sujeto" perfecto, será el único que podrá rigurosamente derivarse a partir de los seres de este mundo interpretados a la luz del ser; la afirmación de las demás substancias no se justificará jamás, sino apelando a la experiencia de hecho.

El ser es substancia porque es presencia y presente puros. Cualesquiera sean los acontecimientos que pasen en él, es necesario que él no pase en su fondo, para que esos acaeceres pueden pasar en el ser. Más que un presente que pasa o "un punto huido", el ser es un presente que dura y se perpetúa, de modo que no podemos salir de él ni abandonarlo.

(18) Cf. HAMELIN, *Essai sur les Eléments principaux de la Représentation*, pág. 179

El instante presente, que huye, no desaparece del todo, porque si el presente nunca tiene para nosotros más que el aspecto de un instante, todo instante, en cambio, nunca es solamente presente. Detrás de lo que en él se desvanece, algo persiste, y es el presente siempre actual y parejo. Bajo la apariencia del cambio, el fondo del ser es substancia, porque es perpetua, eternamente, algo presente. En este sentido coincidimos con el *Vocabulario* de Lalande, y decimos también que la substancia es "lo que hay de más permanente en las cosas que cambian... Este aspecto parece ser el más fundamental" (19). ¡Porque el ser es ante todo presente, es ante todo substancia!

Pero, repitémoslo: esta expresión debe entenderse bien. La substancia es la primera *categoría* del ser, porque es el primer rasgo que debe verificar todo lo que merece el nombre de ser. Pero ese término "categoría" no puede aplicarse a la substancia, sin que su sentido original sufra algún cambio. La categoría "es primitivamente, en Aristóteles, el predicado de la proposición; de donde surge que llama *categorías del ser* o, por abreviación, *categorías*, a las diferentes clases del ser o a los diferentes predicados que pueden afirmarse de un sujeto cualquiera" (20). Ahora bien: toda la argumentación propuesta tiende a demostrar que, si bien la idea de substancia es deducida del ser y de la forma de nuestro juicio, es extraída, en él, de la forma de la afirmación y no de la forma de la atribución. Por tanto, es expresada por el verbo, en tanto que posición, y no por el predicado, en tanto que cualificación. En la fórmula: el ser es substancia, la palabra "substancia", en el fondo, no es un predicado atribuido a un sujeto, sino el sujeto mismo en tanto que se presenta, en tanto que hace acto de presencia, en tanto que es "autoposición". La substancia es una categoría, si se quiere, siempre que se la coloque en su lugar en la nómina de nociones necesarias para la representación del ser, para su afirmación, cuando se trata de representarse, de afirmar los seres concretos determinados. Por lo demás, es notable que esta representación, esta afirmación determinadas de seres determinados, aún cuando se elaboren en el plano de las esencias, no pueden dejar de superarlo y de apelar al plano del *esse*, para que las conclusiones revistan un valor absoluto (21).

ANDRE MARC, S. J.

Profesor en el Instituto Católico de París.

Versión directa del francés por

ALMA NOVELLA MARANI,

de la Universidad Nacional de La Plata.

(19) Cf. *Vocabulaire Technique...*, 1926, pág. 816-817.

(20) Cf. *Vocabulaire Technique...*, pág. 98.

(21) Cf. Aunque se requiere para ello, la idea de substancia no basta dar cuenta entera de la idea del ser. Son necesarias otras, y de ellas la más importante es la de *persona*.

NOTAS Y COMENTARIOS

SOBRE EL OBJETO DE LA SOCIOLOGIA

En los ambientes intelectuales argentinos, y principalmente en los círculos tomistas, es conocida desde hace ya tiempo la insistencia con que César E. Pico aboga por una revitalización del tomismo amenazado de tornarse ejemplar de museo por su falta de contacto con los problemas posteriores al Aquinatense y con los auténticos logros del pensamiento moderno. Entre esos problemas ocupa ciertamente un puesto de indiscutible relieve el que consiste en determinar la índole epistemológica de las disciplinas llamadas sociales. Personalmente me he interesado mucho por esa cuestión en cuanto tiene vínculos directos con el tema de la organización del saber moral. Por eso he leído con explicable atención el artículo de César Pico que con el título de esta nota ha aparecido en la Revista de Filosofía, Instituto de Filosofía, Universidad Nacional de La Plata, 1951, n. 2, pp. 13-17. Se trata del resumen de una conferencia pronunciada por el A. en las Jornadas Sociológicas realizadas en Buenos Aires en Julio del año pasado. Es una lástima que no haya aparecido el texto completo en el que, con seguridad, se hallará una amplia fundamentación de la tesis sostenida en esa circunstancia. Con todo, el resumen publicado permite conocer las líneas esenciales de la solución propuesta y sus fundamentos principales. Por otra parte, el contenido del artículo, aunque en compendio, parece corresponder en un todo a la comunicación presentada por el mismo A. al Congreso Nacional de Filosofía de Mendoza con el siguiente título "Los usos, causa formal de la sociedad. Sumaria exposición y justificación de la tesis de Ortega" (Actas, III, p. 1741-1756). Por ello tendré a la vista este último texto, cuando se trate de encontrar una fundamentación o un desarrollo omitidos en el artículo. Después de la lectura de éste, en cuyo transcurso fui formulando mentalmente algunas disidencias con el A., se me ocurrió invitarlo a un diálogo a fin de resolver ciertas aporías que su tesis suscita, y también de darle ocasión para enunciar algunas doctrinas presupuestas que no ha formulado, y para precisar ciertos aspectos que tal

vez por el carácter compendioso del artículo y de la comunicación han menester una determinación explícita complementaria. A ello apuntan estas observaciones inspiradas en una actitud idéntica a la de Glaucón, interlocutor de Sócrates en la República.

I. Por de pronto, se advierte la ausencia de una doctrina, expuesta o aludida, sobre la especificación de las ciencias en general, y de los saberes prácticos en particular. El A. no indica qué doctrina epistemológica le sirve de base. Sin embargo, habría ciertos indicios, no concluyentes claro está, de que es la tomista: por una parte, el uso del término "objeto formal" (no privativo del tomismo) y, por otra, la citación de textos del Aquinatense y el uso de algunos términos y distinciones pertenecientes al léxico nocional tomista. Esta ausencia es ciertamente lamentable, porque impide disponer de un punto de referencia indispensable para una adecuada elaboración y discusión de todo problema concerniente a la estructura epistemológica de un saber determinado.

II. "El objeto formal de la sociología es, evidentemente, la sociedad". La misma proposición del A. podría reproducirse con la intercalación del adverbio "no" antes de la cópula. En efecto, ¿cómo podría ser la sociedad (humana), sin más, el objeto formal propio de una determinada disciplina? Desde luego, no podría ser el objeto formal "quo" (en sentido tomista). Pero tampoco el objeto formal "quod" como quiera que de la sociedad pueden ocuparse con derecho incontrovertible, además de la Política (para el A. distinta de la Sociología), la Metafísica (p. ej. cuando determina el estatuto entitativo de la sociedad) y quizá la Antropología (en cuanto parte de la filosofía natural).

En la Comunicación el A. da una noción más precisa de la Sociología (p. 1748); pero de ella me ocuparé más adelante. De momento, baste decir que aquella primera determinación no parece suficiente y que, por ello, no resulta tan palmaria la evidencia.

III. "El concepto de sociedad... es análogo con analogía de proporcionalidad propia".

El A. se refiere al concepto de sociedad *humana*; es lo que denota con claridad el pasaje siguiente: "...el concepto de sociedad, aplicable a conjuntos humanos de muy diversas estructuras". Además, el término "análogo con analogía de proporcionalidad propia", según indicación del A., debe ser entendido con la significación fijada por Cayetano en su "*De Nominum Analogia*". Como fundamento de su aseveración el A. expresa que un análisis lógico del concepto de sociedad muestra que tal es el carácter que le conviene. El análisis lógico justificativo, omitido en el artículo, aparece en cambio en la comunicación. Habrá que examinarlo para determinar si

cumple su pretensión de fundamento suficiente; pero para mayor claridad y rigor dividiré el examen en varias partes.

A. En la base de la fundamentación se halla un resumen de la doctrina tomista sobre los análogos, en el que convendrá destacar algunos aspectos, precisamente los que explican la negativa del A. a considerar unívoco el término "sociedad". Dejando de lado la muy discutible autenticidad tomista de la exégesis maritainiana sobre el sentido y función respectivos de las dos abstracciones (formal y total) ⁽¹⁾, me limitaré a los aspectos más pertinentes.

Por lo pronto, el A. no menciona la existencia de los análogos por desigualdad: sugestiva ausencia de mención que me parece reveladora de una actitud doctrinal. Si no se tiene en cuenta a los análogos por desigualdad se corre el riesgo de considerar análogos de proporcionalidad a ciertos términos, en rigor unívocos, por la sola razón de que su modo de verificación (o de realización) es diverso en los distintos casos. Para alcanzar una visión certera y ajustada de la naturaleza del análogo de proporcionalidad propia y también, claro está, de la del unívoco es indispensable atender a la vez a los análogos por desigualdad que, no obstante su nombre, son en verdad unívocos ⁽²⁾. Entiendo que el A. ha formulado en términos demasiado tajantes la diferencia entre unívocos y análogos: "Si éstos (los modos de realización del concepto) son *idénticos* entre sí, el concepto será unívoco; si son *diversos* (claro está que parcialmente...) el concepto será análogo" (Comun. p. 1744). (Y a continuación sólo menciona los análogos de atribución y los de proporcionalidad). Pero si se repara en estas notas exclusivamente, los análogos por desigualdad serían en verdad análogos y no unívocos, en contra de la doctrina de Cayetano que el A. hace suya. Pues aludiendo a las entidades que son análogas por desigualdad dice Cayetano: "Se llaman análogas por desigualdad aquellas entidades cuyo nombre es común y cuya noción objetiva designada por aquel nombre es pura y simplemente la misma aunque desigualmente participada. Y hablamos, es claro, de desigualdad de perfección" ⁽³⁾. Basta pensar en la amplísima gama de realizaciones del concepto unívoco (y a la vez análogo por desigualdad) de "cuerpo" para percatarse de cuánta diversidad resulta compatible con la unidad unívoca ⁽⁴⁾. Por consiguiente, el análisis del A.

(1) Esta versión maritainiana influye sobre todo el resumen del A.

(2) "Quoniam univoca sunt secundum veritatem, et univocorum canones in eis servandi sunt". CAYETANO, op. cit., ed Zammit, n. 7.

(3) "Analogia secundum inaequalitatem vocantur quorum nomen est commune, et ratio secundum illud nomen est omnino eadem, inaequaliter tamen participata. Et loquimur de inaequalitate perfectionis". Op. cit. n. 4.

(4) "Non solum enim planta est nobilior minera; sed corporeitas in planta est nobilior corporeitate in minera. Et sic de aliis". Op. cit., n. 6. Cf. "Analogata (secundum inaequalitatem) parificantur in ratione significata per illud nomen commune, sed non parificantur in esse illius rationis. Perfectius enim esse habet in uno quam in alio, cuiuscumque generis ratio". *Ibid.*, n. 6. Cf. nn. 5, 7.

ha resultado incompleto hasta tanto que haya indicado razones explícitamente valederas para negar que el término "sociedad" sea un análogo con analogía de desigualdad, toda vez que con sólo aludir a la diversidad de modos de realización no se muestra que haya analogía en el sentido riguroso del vocablo. Pero ello se verá mejor observando lo que dice el A. en ocasión de aplicar al término "sociedad" sus consideraciones sobre la analogía ⁽⁵⁾.

B. "Si no queremos incurrir en vaguedades genéricas viendo en el concepto de sociedad un mero género desesenciado estaremos constreñidos a sostener su analogía" (Comun. p. 1745). Más, ¿por qué esta oposición entre vaguedades genéricas y géneros desesenciados de una parte y analogía por otra? ¿No se advierte aquí la descalificación de todo concepto genérico de sociedad aún del obtenido por vía de abstracción formal (en el sentido del A.)? Pues el unívoco obtenido por abstracción formal no corresponde a un género desesenciado; para el A. la abstracción formal "incluye las notas esenciales que convienen al objeto en relación con la realidad (o realidades) que debe aprehender precisamente y ofrece a la mente una comprensión formal que responde a la esencia o al tipo de la cosa concebida" (Comun. p. 1745). Por tanto, si hay un concepto de sociedad "in genere" obtenido por vía de abstracción formal, no hay un género desesenciado, y la tajante alternativa no subsiste. Pero el A. no considera esta posibilidad. ¿Por qué motivo? ¿Acaso porque entiende que la abstracción formal siempre termina en nociones específicas y nunca en nociones genéricas? ¿Pero qué valor conservaría para el A. p. ej. la noción de cuerpo "in genere" (substantia trinae dimensionum subjecta)? ¿O es porque cree que de la sociedad no puede haber un concepto unívoco obtenido por vía de abstracción formal (en el sentido que le ha asignado)? En este caso debería indicarlo y justificarlo explícitamente.

Anticipando lo que aparecerá en el curso de la observación siguiente, noto en el fondo de la posición del A. una actitud ante el valor de las nociones genéricas, difícilmente justificable en perspectiva tomista.

C. "...las diversas sociedades... exigen que este concepto (de sociedad) posea virtualmente una diversidad formal capaz de referirse a la diversidad formal (esencial) de aquellas sociedades. Si no admitimos una multiforme virtualidad formal en el concepto de sociedad a secas, es que sólo vemos en él un género que lo convierte en unívoco" (Comun. p. 1745). El texto que viene a continuación del texto transcrito completa el análisis del A., pero convendrá examinarlo más adelante.

Aquí está manifiesta la falta de precisión respecto del estatuto de los análogos y del de los unívocos. También en éstos la determinación especí-

(5) Resulta poco satisfactoria la explicación sobre la igualdad proporcional que el A. brinda en su Comun. p. 1745, nota 1.

fica está contenida potencialmente en la noción genérica; entre el género y la especie no hay más que distinción virtual, la que media entre dos conceptualizaciones de una misma formalidad concreta, al punto de que la primera se pasa a la segunda como de lo indeterminado a lo determinado ⁽⁶⁾. Además, se sabe que cuando se considera la especie hay una mayor proximidad que cuando se considera el género. Por eso, una ciencia ávida de conocer lo real no puede detenerse en el género. "La ciencia completa exige que no se detenga uno en las generalidades sino que proceda hasta las especies" ⁽⁷⁾.

D. "Más, ¿qué puede haber de genéricamente idéntico en dicho concepto (de sociedad)? Excluida la diversidad de formas o estructuras, es claro que la univocidad sólo puede provenir de la igualdad de la causa material, a saber la mera pluralidad de individuos como requisito potencial de ulteriores estructuraciones... Habría que conceder, por lo menos que en dicho concepto (de sociedad) se incluye [además de la mera pluralidad de individuos] esa posibilidad de ulteriores actualizaciones, es decir aquella diversidad formal y virtual en que consiste el concepto análogo" (Comun. p. 1745-1746).

En este párrafo encuentro una confirmación de lo que he advertido con anterioridad. El A. tiene una noción harto angosta del concepto unívoco y una actitud muy discutible ante las determinaciones genéricas de un objeto y su función en el proceso del conocimiento. En efecto, ¿por qué del contenido de la noción de sociedad a secas habría que excluir toda referencia a las formas o estructuras? Pues una cosa es que el concepto de sociedad "in genere" prescinda de la *diversidad* de las formas o estructuras, es decir, de ellas en cuanto diversas, y otra cosa es que la noción genérica no incluya entre sus notas esas formas o estructuras en cuanto reducidas de alguna manera a la unidad, es decir en cuanto conformes. Entonces la univocidad no resultaría solamente de la igualdad de la causa material. A no ser que el A. niegue que de esas estructuras pueda formarse una noción unívoca. Aparte de que tendría que mostrar esta imposibilidad y no limitarse a enunciarla, se le puede oponer la siguiente argumentación "a pari" fundada en lo que acontece en el caso del concepto de animal. ¿Se puede sostener, en tomismo, que el concepto de animal sea análogo porque los principios formales en cada caso sea diversos? Pues ciertamente hay mucha diversidad entre la causa formal del caballo y la del hombre,

(6) "Animal quod est genus non potest esse cum speciebus, quia formae specierum quae sunt differentiae non sunt aliae formae a forma generis, sed sunt formae generis cum determinatione...". S. THOM., *Comm. in Metaph.*, ed. Cathala, n. 1549. Cf.: "...differentia additur generi... quasi in genere implicite contenta, sicut determinatum continetur in indeterminatum, ut album in colorato", *Ibid.*

(7) S. THOM., *In 1 Meteorologicorum*, lect. 1, n. 1.

y ello no obsta para que el concepto de animal sea unívoco (8). Aún en el caso del término "alma", que designa directamente la forma y no el compuesto, ¿puede decirse que la diversidad de las almas dé lugar a una noción análoga de alma? No, por cierto, pues la definición de alma ("actus primus corporis physici organici") se verifica unívocamente de cada alma.

Así en el caso del concepto de sociedad "in genere" podría pensarse que incluye indeterminadamente todas las estructuras propias de las diversas sociedades. O, ¿sería ello imposible? El A. tendría que mostrar esa imposibilidad, para que la exclusión de tal posibilidad quedase justificada.

El mismo A. para descartar que el término "sociedad" sea un equívoco, sostiene que "por lo menos, todas (las sociedades) constan de una pluralidad de individuos de alguna manera relacionados y agrupados" (Comun. p. 1743). Una vez precisada la segunda parte de esta noción (lo que no parece exigir un examen particular de cada una de las "formas" sociales), ¿no se tendría una noción cuyo contenido no se agotaría en "la mera pluralidad de individuos"?

S. Tomás ha dado una noción de sociedad: "*Societas nihil aliud esse videtur quam adunatio hominum ad aliquid unum communiter agendum*" (*Contra impugnantes Dei cultum ac religionem*, c. 3). Sin discutir si se trata de una descripción, aunque muy completa, cabe preguntar: ¿esta noción es genérica o análoga en el sentido riguroso de los términos? Por mi parte, no veo que desborde el marco de la univocidad. No sé si la aceptará el A., quizá por encontrar en ella la "interferencia de consideraciones finalistas" (sobre esto, c. VI. infra); pero en caso de admitirla como noción válida, ¿la reputará análoga?

E. Como me parece resultar de este examen, el carácter analógico del concepto de sociedad no ha sido suficientemente justificado por el A. Otra cosa sería si hablase de sociedad en cuanto aplicable aun a la esfera divina, pues en ese caso ciertamente se trataría de un concepto análogo y con analogía de proporcionalidad propia. Pero, como se vió supra, el A. se refiere al concepto de sociedad humana.

F. Más adelante (Comun. parág. IV) el A. determina que el tipo de analogía que le corresponde al concepto de sociedad es el de analogía de proporcionalidad propia. Sin embargo, en otro lugar expresa: "habrá que encontrar un término (es decir, una sociedad), con respecto al cual se consideren en relación los demás (las otras sociedades)" (Art. p. 13).

(8) "Sed (animal) est genus secundum quod significat rem quamdam ex cuius forma potest provenire sensus et motus, quaecumque sit illa forma, sive sit anima sensibilis tantum, sive sit sensibilis et rationalis simul. Sic ergo genus significat indeterminate totum id quod est in specie: non enim significat tantum materiam". *De ente et essentia*, ed. R. Gosselin, cap. 2, p. 15-16. Cf: "Sed quia genus significat aliquam formam, non tamen determinate hanc vel illam quam determinate differentia exprimit, quae non est alia quam illa quae indeterminate significatur per genus". *Ibid.*, p. 20.

Y tales relaciones son especialmente las genéticas y las de continente a contenido (Cf. *Ibid*). La sociedad por antonomasia sería el analogado principal (*Ibid*). Además, "lo importante en estas indagaciones reside en el hallazgo del analogado principal" (Comun. p. 1747).

Pero con esta segunda parte la consideración muda de plano, pues aquí el A. se mueve en el ámbito de la analogía de atribución que no siempre se encuentra asociada a la analogía de proporcionalidad propia. Mas el A. no advierte a sus lectores sobre esta mutación, y todo queda afectado de una cierta equivocidad. Pues si se mueve en este segundo plano, entonces las sociedades que no lo son por antonomasia serían sociedades sólo por denominación extrínseca.

¿Cómo concilia el A. ambas consideraciones y cuál es la decisiva?

IV. Apoyado en su determinación del carácter analógico del concepto de sociedad, el A. se plantea el problema de cómo asegurar el carácter unitario del saber sociológico y cree hallar la solución en la designación de un analogado de sociedad que sea la sociedad por antonomasia y a la vez sea como un término con relación al cual se considerarán los demás analogados (términos les llama el A.), es decir las restantes sociedades que o preexisten o son incoativamente la sociedad por antonomasia.

En este punto surgen varias aporías. ¿Por qué descarta el A. la existencia de varias sociologías? Dicho de otra manera, ¿por qué da por cierta la unidad epistemológica de la sociología? Supuesto gratuito, en tanto que no aparezca su justificación. No parece necesario detenerse en la importancia de esta suposición que compromete todas las aserciones epistemológicas derivadas. Baste sólo anotar que cuando se trata de un pretendido nuevo saber que aspira a ser reconocido, es indispensable que justifique su existencia indicando la zona objetiva propia que le pertenece, zona que no compete a otro saber existente o a una pluralidad de saberes legítimos de asegurada consistencia. ¿Cómo se eliminaría de otro modo la presencia de esos aberrantes ejemplares de teratología epistemológica, mosaicos de saberes auténticos? O ¿cómo se excluiría el riesgo de que partes inescindibles de una unidad noética estricta, se arroguen caracteres de totalidad? Repárese tan sólo en lo que acontece con la metafísica y el problema de su unidad. El A. seguramente precavido contra los "absurdos del especialismo", tendrá sus razones para afirmar la existencia y unidad del saber sociológico, pero sería menester las consignase para que sus aserciones no parezcan gratuitas y destituidas de fundamento.

Aún me veo inducido a conjeturar que la tesis del A. sobre el carácter analógico del concepto de sociedad y las precisiones respectivas han sido pensadas como exigidas por la unidad del saber sociológico previamente supuesta.

Por último, es oportuno observar que S. Tomás, en razón del carácter entitativo de las dos comunidades humanas principales (todas de orden), asigna su estudio a distintas ciencias ⁽⁹⁾. Para el Aquinatense la ciencia que se ocupa de la comunidad doméstica (parte de la comunidad política) es distinta de la ciencia que se ocupa de ésta última. Y tal tesis no sólo se encuentra en los *Comentarios* de las obras de Aristóteles sino también en escritos posteriores y en la *Suma Teológica* (Cf. II-II, q. 48, a. unic. ad 2).

V. "La sociedad civil, pues, (es decir, el ámbito comunitario que incluye la sociedad política y la ultranación) es la sociedad que buscamos, la sociedad por excelencia..."

Cuando se somete a examen esta aseveración, surgen más aporías. Por lo pronto, ¿por qué se la adopta como sociedad por antonomasia? No lo dice el A. expresamente. Sin duda, el fundamento no puede ser la mera mayor extensión abarcadora. Además, ¿por qué se excluye la sociedad internacional? ¿Acaso carece de existencia histórica? La ultranación (en el sentido fijado por el A. y ejemplificado con la Hispanidad, Europa) ¿no es a la vez incoativamente la sociedad internacional? Por otra parte, ¿es propiamente una sociedad? O ¿es una simple base histórica para una sociedad, al modo como la nación en su sentido estricto es base o disposición para el Estado?

VI. "(Los usos) son vigencias consuetudinarias: lo que primeramente basta para que una pluralidad de individuos sea una sociedad civil, es decir, causa formal de la misma" (Art. p. 16).

Esta parece ser otra de las aseveraciones capitales de la tesis del Dr. Pico, quien la considera derivada de Ortega. Aquí es preciso detenerse, como quiera que todo el artículo se halla centrado en este punto.

El tema de la causa formal de la sociedad no ha sido silenciado por el tomismo contemporáneo. Entre los trabajos destinados a su dilucidación (y después de Schwalm y Deploige) se destacan el del P. Eschmann O. P. ("*De societate in genere*, Angelicum, Jan. Mart., 1934, p. 60) y el del P. Delos ("*¿Qu'est-ce que la société?*, Semaines Sociales de France, 1937), para no citar otros ⁽¹⁰⁾. Sobre la base de los principios del Aquinatense y aprovechando las referencias dispersas en sus obras, estos eminentes tomistas han abordado directamente el problema y han explicitado y preci-

(9) "Non autem ad eandem scientiam pertinet considerare totum quod habet solam ordinis unitatem, et partes ipsius". In *X lib. Ethic.*, Exp. ed. Pirotta, n. (5).

(10) Es conocida la controversia entre Delos y Renard acerca del constitutivo formal de la sociedad. Cf. DELOS, *La société internationale et les principes de droit public.*, Pedone, Paris, 1929; *La théorie de l'institution*, Archiv de Ph. du droit, 1931, p. 99 et sv.; RENARD, Nota sobre el primer libro de Delos (cit.) en Bulletin Thomiste, 1929, p. 563 sg.; *Théorie de l'institution*, I, Paris Recueil Sirey, 1930, p. 188, n. 1; *Philosophie de l'institution*, Paris, Recueil Sirey, 1939, p. 174.

sado la solución tomista de una manera que parecería revestida de inexpugnable solidez.

El A., seguramente conocedor de estos trabajos en razón de su dedicación especializada al problema de la sociedad, no los considera ni los critica, prefiriendo inspirarse en Ortega. Es lástima que no les haya prestado atención en su artículo ni en su comunicación, porque habría sido del mayor interés conocer la apreciación que le merecen en función del estado del problema. Para el A. el problema queda en pié desde S. Tomás hasta Ortega; sólo al llegar a éste se habría avanzado en el logro de la solución (11). Por mi parte, me atrevo a sostener que con la intervención de Ortega, coincidencias parciales aparte, no se ha ganado nada nuevo, y, en cambio, se ha perdido mucho en claridad y sobre todo en rigor. Y esto no es para extrañarse, toda vez que la ontología orteguiana comparada con la tomista resulta de una pobreza nada envidiable.

El A. se abstiene de precisar la función de la "*operatio totius*" como fundamento de la relación de la tercera especie en que consiste la sociedad; omite también referirse expresamente a la especificación de la acción colectiva (la *operatio totius*) por su término, el bien común, el que también consecuentemente especifica la sociedad y determina su naturaleza y explica cuál sea la formalidad bajo la cual la relación, en que la sociedad consiste, alcanza a su sujeto y a su término, es decir a sus miembros. El A. opta por hablar como Ortega de "usos" y con los caracteres que éste les asigna. Algunas observaciones serán pertinentes para mostrar que con ello se adelanta poco.

Por lo pronto, su sentido parece ambiguo. Son acciones y son vigencias consuetudinarias; son acciones y son a la vez algo coercitivo. Es decir, se unifica en un solo bloque los actos de los miembros de la sociedad en cuanto tales y su norma (o sus normas) y los efectos de éstas, y a ese bloque sin ulterior análisis se le atribuye la función de causa formal de la sociedad. Pero surge aquí un reparo metodológico (aparte de otros que serán formulados en el párrafo siguiente): ¿queda con ello agotada la explicación del ser de la sociedad en la línea de su causalidad formal? O más bien, ¿es preciso partir de los usos sociales para analizar más prolijamente el ser de la sociedad desde el punto de vista de su causa formal? Los usos, ¿son el fundamento de la relación (o relaciones sociales unificadas "*ratione unius subordinationis*") o son la relación misma? Su validez,

(11) Cf. Comun. p. 1749-1750.

Sin embargo, Delos en sus trabajos ya citados se ocupa directamente de establecer la diferencia entre acciones individuales, interindividuales y sociales. "La relation sociale prend une "objectivité", une exteriorité, qui est sa caractéristique et qui la distingue des relations interindividuelles dont la psychologie subjective des individus en présence suffit à rendre compte". (La théorie de l'institution, p. 111). Pero ya advertí que el Dr. Pico no se ocupa de Delos.

su coercitividad, ¿las tienen de sí mismos o les adviene radicalmente de su conformidad a la norma fundamental de la sociedad, el bien común?

Además, cabe observar que se establece una falsa oposición entre usos y actos personales, que no parece ajena al irracionalismo que impregna muchas de las doctrinas de Ortega. ¿Por qué los usos son necesariamente "irracionales, aún ello entendido con la restricción de que la irracionalidad concierne a las modalidades concretas que revisten? (12). ¿No hay un indebido estrechamiento del término "racional" y una correlativa ampliación, también injustificada del vocablo "irracional"? Y ¿por qué son extraindividuales? Aquí reaparece la ambigüedad antes apuntada entre los actos y su norma. Los usos en su ejercicio existen por los actos de las personas individuales; ¿cómo serían, sin más, extraindividuales? A no ser que se piense en la norma que impone ejecutar los actos y que gravita sobre los individuos (13). Con lo que queda patente la ambigüedad. Y ¿por qué se habla de "deshumanización de los usos"? Todas estas expresiones exigen un contexto adecuado, que ciertamente puede ser el marco doctrinal orteguiano, pero que en el fondo no coincide ni puede coincidir con el tomista. Basta pensar en la inspiración radicalmente distinta que anima y confiere su fisonomía tan peculiar al "*humanismo político*" de S. Tomás. En Ortega, a pesar de su pretensión de abarcar todo el proceso histórico para no quedar preso de ninguno de sus momentos, influye demasiado la situación histórica del hombre contemporáneo, con muy débiles raíces comunitarias y amenazado por una sociedad cada vez más vacía de valores humanos.

Por último (aunque este punto será tratado de manera directa en el apartado siguiente), se deben anotar algunas consecuencias de la actitud metódica de evitar "la interferencia de las consideraciones finalistas para ver la verdadera causa de la sociedad". Ante todo, queda sin explicar qué usos serían causa formal de la sociedad. ¿Lo son todos los usos? ¿Aún los que, en rigor, son antisociales, vg.: formas de servilismo y adulación como hábitos cívicos dominantes en una colectividad, prácticas neomalthusianas generalizadas, etc.? ¿Podrían integrar la causa formal del organismo social los principios que determinan la disolución de la sociedad o su deca-

(12) Para la restrucción, Cf. Artic. p. 16.

(13) Con todo, la expresión tendría un sentido aceptable para Delos, pero en contexto teleológico. Cf. "La relation sociale qui donne naissance a la societe, n'est donc point une relation de personne à personne, mais de personne á but, et par l'intermediaire du but, de personne à personne... C'est parce qu'il est ainsi dominé par le but, que le fait sociologique humain est objectif, extérieur, extraindividuel, quoiqu'il prenne son origine dans la psychologie individuelle, et trouve son terme dans l'individu. L'Ecole sociologique française a eu raison de reconnaître au fait social ce double caractère d'objectivité et d'exteriorité; elle a eu seulement tort de le couper de la psychologie individuelle comme de son origine et de son terme". DELOS, *Notes et appendices a la Justice*, I, *Somme Theologique*, *Revue des Jeunes*.

dencia? En segundo lugar, queda también sin explicar por qué tales usos son "sociales". ¿Bastaría con aludir a que son "las acciones que ejecutamos en nombre y por cuenta de la sociedad"? Más, ¿qué significan estas expresiones "en nombre de" y "por cuenta de"? Tales prácticas se servilismo o de adulación al poderoso que son "lo que se hace", ¿existen por cuenta o en nombre de la sociedad? En tercer lugar, como una manifestación de la dualidad (¿involuntaria?) de planos en que se mueve el A., debe subrayarse que, cuando quiere mostrar que los usos tienen su teleología, expresa: "Mediatamente, al constituir la sociedad tienden a los fines pertenecientes a esta última, es decir la plena perfección de la persona humana menesterosa de la ayuda ajena y el logro del *bonum commune*" (Art. p. 16). Pero ¿los usos tienden siempre *realmente* al *bonum commune* o *deben* tender a ese fin? Lo primero está desmentido por la experiencia más inconcusa. Queda la segunda parte de la alternativa; mas, entonces, ¿sería posible determinar la causa formal sin atender al *bonum commune*? ⁽¹⁴⁾

VII. "También molesta la inveterada confusión entre Sociología y Política" (Art. p. 17). Es otro de los puntos, el último, que suscita nuevas aporías.

A. Después del texto transcrito agrega el A.: "es decir, las consideraciones finalistas que interfieren la visión de la verdadera causa de la sociedad". Con esta última expresión el A. alude, claro está, a la causa formal; mas ¿por qué la llama "verdadera"? ¿No son "verdaderas" las restantes? ¿No lo es la final, en rigor, la primera de las causas, sin cuyo peculiar influjo no ejercen su causalidad las restantes?

Pero, ¿se puede prescindir acaso del fin en la determinación de la causa formal de la sociedad? El mismo A. exige la consideración del fin cuando dice: "Así queda asegurada la unicidad del saber sociológico. De esta sociedad (la sociedad por excelencia) habrá, por consiguiente, que considerar sus cuatro causas, en sentido aristotélico (Art. p. 14); mas no señala allí cual deba ser el orden de consideración. Pero en un pasaje de la comunicación aclara: "Estas tesis (la del aristotelismo escolástico y la de Tönnies) no pueden aceptarse en sociología (no decimos en política) porque incurren en el error metodológico de buscar la forma en relación con el fin (lo que constituye en toda indagación especulativa un verdadero prejuicio), cuando la actitud inversa es la única correcta, a saber, establecer el fin de acuerdo a la naturaleza del ser que tiende hacia él, es decir, después de haber determinado su forma". (Loc. cit. p. 1752-1753). Dejando para el párrafo C de este apartado VII la enunciación de dificultades fundamentales en contra de esta tesis del Dr. Pico, formularé

(14) Con todo, la doctrina del A. aparece referida a la "sociedad civil". Y ¿en el caso de las otras sociedades?

algunas preguntas. ¿Puede ser inteligible esa "unidad de estructura" en que se ve la unidad de la sociedad, abstracción hecha del fin común? ¿Cómo podría serlo si es una unidad estructural dinámica cuyo fundamento real son operaciones que, como tales, se especifican por el orden al fin? El orden social, ónticamente considerando, ¿entrega la plenitud de su sentido cuando se lo examina con prescindencia del fin?

B. Como quiera que para el A., si no he comprendido mal, la Sociología y la Política se ocupan ambas de los fines de la sociedad; ¿qué diferencia formal media entre ellas? ¿Quiere sugerir un criterio al subrayar la diferencia entre *orden* y *estructura*? ¿Cuál sería esa diferencia? Tanto una como otra expresión designan comúnmente lo mismo; por lo tanto, interesa conocer qué significación les confiere el A.

C. Del contexto del artículo parece surgir claramente la oposición entre la Sociología como disciplina especulativa (y ocupada ante todo de la "sociedad civil") y la Política como disciplina práctica (con la sociedad política como objeto principal). En la ignorancia de qué doctrina epistemológica está en la base de esta distinción, me limitaré a estimarla en perspectiva tomista. Ante todo, es incuestionable que esa distinción así formulada no aparece nunca en S. Tomás ⁽¹⁵⁾. Y ello así, porque doctrinalmente choca con tesis básicas enunciadas por el Aquinatense. Para él, la sociedad era una *realidad práctica*, en el sentido estricto del término, es decir un hecho práctico-moral ⁽¹⁶⁾. Claro está que ello no significaba una prescindencia de los aspectos fácticos concernientes a lo social y que son objeto de experiencia (Cf. *In Ethic.*, I, lect. 3, n. 38; lect. 4, n. 53-54; lect. 11, n. 137-138, etc.); experiencia, sin duda, susceptible de un progresivo enriquecimiento ⁽¹⁷⁾.

En segundo lugar, para el Doctor Angélico la naturaleza práctica de una disciplina no impide que ella tenga una parte especulativa ⁽¹⁸⁾. Y no se diga que vale para el caso, por analogía, la relación que vige entre la Antropología y la Ética. Aparte de que habría que precisar bien los conceptos respectivos de ambos saberes, la analogía choca con la índole *práctica* de la sociedad, que es ante todo una realidad que *hay que* poner en la existencia, mientras que el hombre tiene una naturaleza de la que la razón es sólo cognoscitiva, no operativa.

(15) Es conocida la polémica entre tomistas contemporáneos en torno al carácter epistemológico de la sociología. (Delos, I. Simon, Maritain, Leclercq, etc.; entre nosotros han tomado partido Derisi, de Anquín, etc.).

(16) "Civitas sit quoddam totum, cuius humana ratio non solum est cognoscitiva, sed etiam operativa". In lib. Polit. Arist., ed. Splazzi, n. 6).

(17) Aportes empíricos tanto más valiosos cuanto obtenidos con mayor rigor metódico.

(18) "Unde non oportet ut si alicuius activae scientiae aliqua pars dicatur theórica quod propter hoc illa pars sub speculativa scientia ponatur". In Boethium De Trinitate, q. 5 a, 1 ad 4).

En tercer lugar, el A. asigna como objeto a la sociología "el estudio de la sociedad humana tal como se presenta estructurada por causas que no proceden siempre ni principalmente de la libre voluntad humana" (Comun. p. 1748). Mas ¿por qué esta restricción? Esta limitación se encuentra ligada al concepto de usos sociales (Comun. p. 1753), que, según el A. de acuerdo con Ortega, constituyen "un segundo modo de actuar que no surge espontánea y libremente de nuestro arbitrio..." (Ibid). ¿No implica todo ello un concepto demasiado estricto sobre el comportamiento *libre* del hombre? (19).

D. Por último, ¿la sociología sería un saber especulativo filosófico o científico (en cuanto distinto del saber filosófico)? No lo dice el A. en el artículo que ahora examino; mas recuerdo que en otros trabajos anteriores lo ha caracterizado como filosófico (20). Aquí otras preguntas en busca de precisiones y fundamentos. ¿Por qué es un saber filosófico y no científico? ¿Cómo se articula con los restantes saberes filosóficos? ¿Cómo se coordina con la investigación sociológica descriptivo-tipológica, si no legal, y con las llamadas ciencias sociales?

Probablemente he fatigado la atención del Dr. Pico con esta nota tan larga y cargada de tantos interrogantes. Pero no me ha inducido a escribirla otro motivo que el de cooperar, siquiera sea modestamente, a la dilucidación de un problema, cuya importancia estoy muy lejos de desconocer, y el de beneficiarme con la respuesta del A., que sinceramente deseo para aclarar y afinar, y aún modificar, si fuere preciso, mis propias ideas. "Para personas sensatas, Sócrates, dijo Glaucón, es la vida entera la medida de discusiones como ésta" (República, V. 450 B).

GUIDO SOAJE RAMOS,
Catedrático de la Universidad Nacional de
Cuyo.

(19) Sobre el sentido tomista de una física social, vid. p. ej. LACHANCE, *L'humanisme politique* de S. Thomas, p. 65.

(20) Cf. Prólogo a *Más allá del nacionalismo*, de Thierry Maunier; *Maquiavelismo*, *Revista Nueva Política*; *Hacia la Hispanidad*, *Revista Sol y Luna*.

BIBLIOGRAFIA

INTRODUCCION A LA PSICOLOGIA CIENTIFICA, por Oswaldo Robles, 2da. edición, Editorial Porrúa, México, 1951.

He aquí en su segunda edición esta magnífica obra de Robles, destinada a "servir de *guía y motivo* a los estudiantes de psicología".

Y a fuer de sinceros, que encontrarán los estudiantes sobrados *motivos* para hacer de éste su libro de cabecera en el estudio de la psicología científica, pues dentro de las cinco partes en que el autor divide la obra, no hay asunto de alguna importancia que no merezca su atención. Así, comenzando, en la Primera Parte (Datos de la Psicología General), por encuadrar la psicología científica dentro de su naturaleza, objeto y límites (cap. I) y determinar el fenómeno psíquico (cap. II), llega hasta la teoría psicoanalítica y el narcoanálisis (cap. VII), pasando revista a los datos neurológicos y endocrinológicos —tan importantes hoy día— aportados por las ciencias biológicas a la psicología positiva (cap. III), y sus relaciones con la conciencia (cap. IV). Llegando aquí, hagamos una pequeña observación: ¿no debiera estar el cap. V (Los Métodos de la Psicología Científica) a continuación del cap. VI (La Conciencia Psicológica) y del cap. VII (La Teoría Psicoanalítica) para no quitar continuidad con el cap. IV (Relaciones entre Conciencia y Organismo)?

Anotemos que en la exposición del pansexualismo freudiano (muy bien elaborada), aporta Robles una interesante interpretación teológica de la posición del psicólogo judío ante los extremos que para éste definen la psicología del *homo viator*: el sexo y el instinto de la muerte. "El eros nos afirma la existencia; por el eros también penetramos su sentido y su ontológica dimensión. El instinto de la muerte es la fuerza contraria, dotada de un impulso de contraste, en cierto modo desvitaliza el existir, y por una dialectización del anhelo de seguir siendo, concebimos la ilusión, casi obsesiva, de una supervivencia y de un celeste más allá. Es la protesta judía en defensa de un *paraíso terrenal* y contraria a la existencia del *reino celeste* predicado por San Pablo".

En la Segunda Parte (La Vida Cognitiva) expone el autor la teoría de la sensopercepción (cap. I) y su psicopatología (cap. III), enlazadas ambas por un excelente resumen de la teoría de la inteligencia (cap. II). Es de objetar en esta parte que en el caso de la ley de Weber-Fechner no se haga una crítica más efectiva de ella, pues no creemos que sea la de

Bergson "una de las críticas más severas en contra de la psicofísica y en particular contra la ley de Weber-Fechner", puesto que al fin de cuentas no explica *por qué* no puede aceptarse la traducción en unidades cuantitativas de un hecho psicológicamente simple y de orden cualitativo, cual es la sensación, sino que *postula* la aparición de una *nueva sensación* diferente de la primera, por el aumento del excitante. Está claro que este tratamiento es inadecuado para un texto escolar.

En la Tercera Parte (La Vida Afectiva) examina el autor la teoría de la afectividad (cap. I) y su psicopatología (cap. II), introduciendo en la primera la noción de *feeling* en sustitución de la *sensación-afectiva* de Paulhan, el *sentimiento-sensorial* de Sfondrini y el *sentimiento elemental* de Fröbes, llamado "*feeling* (el término nos parece el más adecuado) ⁽¹⁾ a todos aquellos procesos afectivos inmediatamente determinados por las sensaciones que provienen del cuerpo o de los diferentes sentidos".

En la Cuarta Parte (La Vida Kinética) se exponen la teoría de la vida kinética apetitiva, habitual, instintiva (cap. I) y volitiva (cap. II), así como su psicopatología (cap. III).

Con un capítulo único en la Quinta Parte sobre biotipo, psicotipo y personalidad, cierra el autor su excelente *Introducción*, dejando en el ánimo del lector la sensación de estar totalmente *introducido* en el tema.

Con respecto a la primera edición, las variantes no son numerosas pero sí importantes, como en el caso del cap. III de la Primera Parte, redactado nuevamente y puesto al día según lo exigen las modernas investigaciones neurológicas y endocrinológicas, y el fin de la Quinta Parte, a la que se agregaron algunas páginas sobre las técnicas proyectivas y la psicopatología de la persona, donde se esquematizan el *psicodiagnóstico* de Rorschach y el *análisis del destino* de Szondi.

Otros cambios menores incluyen: mayor número de láminas y reemplazo de algunas que figuraban en la edición anterior (y que creemos útil haberlas conservado; no se olvide que se trata de un libro para alumnos), un párrafo sobre el moderno, discutido y peligroso narcoanálisis, etc.

Si a todo ello agregamos que se trata de una obra de agradable lectura, sólo nos resta pedirle al autor la complete con el *Manual de Laboratorio de Psicología* y la *Selección de Lecturas de Psicología* que nos prometía en la primera edición, si bien es cierto que esta selección puede suplirse, de alguna manera, con la bibliografía selecta que sigue a cada capítulo; y desear a su obra la amplia difusión que se merece tanto por la solidez doctrinaria y rigor científico como por sus cualidades didácticas.

J. E. BOLZAN.

(1) Criterio que no compartimos; la aclaración es del autor.